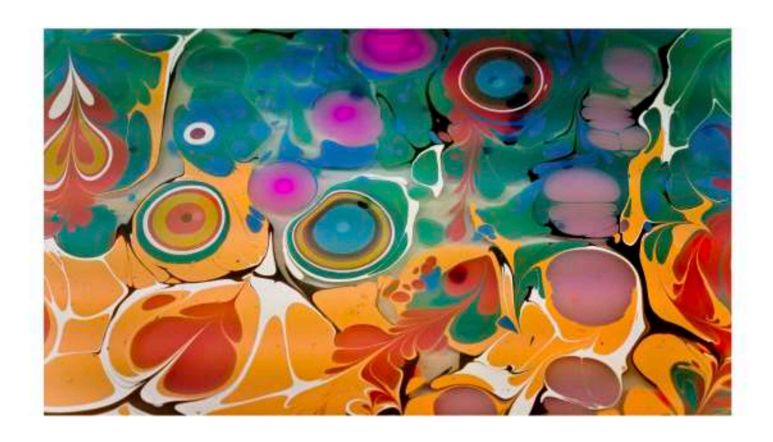
VARIACIONES HERMENÉUTICAS

Ensayos y miradas desde enfoques filosóficos de la interpretación



LILIANA GUZMÁN MUÑOZ



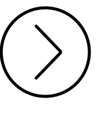


VARIACIONES HERMENÉUTICAS

Guzmán, Liliana Judith
Variaciones hermenéuticas: ensayos y miradas desde enfoques filosóficos de la interpretación / Liliana Judith Guzmán. – 1a ed. – San Luis: Liliana Judith Guzman Muñoz, 2022. 126 p.; 20 x 13 cm.
ISBN 978-987-88-7473-9
1. Filosofía Contemporánea. I. Título.
CDD 199.82

ISBN: 9789878874739

Imagen de tapa: Raimond Klavins en Unsplash









TeseoPress Design (www.teseopress.com)

VARIACIONES HERMENÉUTICAS

Ensayos y miradas desde enfoques filosóficos de la interpretación

Liliana Guzmán Muñoz



Índice

¿Por qué este texto?

Este libro de ensayos reúne textos que abordan las distancias y divergencias que ofrece el paradigma interpretativo y sus problemáticas filosóficas. El texto está mayoritariamente concentrado en lecturas de la obra de Hans-Georg Gadamer y Michel Foucault; pero realizamos un recorrido de la perspectiva hermenéutica en otros espacios epistémicos y problemáticas de debate con otras corrientes filosóficas.

En efecto, el texto despliega las discontinuidades y rupturas entre las miradas interpretativas y su problematización sobre la historia, la experiencia, la subjetivación, el arte y la locura. Desde este enfoque, buscamos leer según inquietudes orientadas en categorías de exégesis tales como la genealogía, la historia efectual, el círculo hermenéutico, la experiencia, los debates en torno a la estética, la ética, el sujeto y el poder.

Elaborados en distintos momentos de recorridos de investigación y de formación de posgrado en espacios filosóficos, y desplegados como distintas instancias de producción desde prácticas de investigación para la enseñanza de la filosofía en la universidad, estos ensayos son una bitácora de viajes y caminatas por distintas orientaciones, escrituras, lecturas y preguntas. Como tales, son un punto de partida sin otro motivo que la interrogación y debate ulterior a esta entrega escritural.

1

Perspectivas e interpretación

Divergencias y discontinuidades en los abordajes de Gadamer y Foucault

I.

¿Hay espacios comunes entre Gadamer y Foucault en torno a la hermenéutica? Desplegamos el interrogante en tres recorridos de ambas perspectivas. Estos tres recorridos abarcan una primera aproximación a algunos ejes de *Wahrheit und Methode*, previo trazado de la hermenéutica clásica; una primera crítica de Foucault a la hermenéutica clásica y a la filosófica, desde la arqueología del saber y con los "maestros de la sospecha"; y una segunda crítica de Foucault, en la analítica interpretativa que empieza su delineado en *Histoire de la folie a l'âge classique* y que consuma, quizás, en el curso *L'herméneutique du sujet*, como deslizamiento de atención del texto al sujeto, específicamente a la ética del cuidado de sí.

II.

Una consumación de paradigma en el trabajo de Gadamer: *Verdad y método*

La hermenéutica clásica

Uno de los modos de acepción de la hermenéutica clásica estaría dado por cierta convergencia de diversas formas de saber en torno al ideal educativo de la *paideia*: la poesía, la filosofía, las religiones, la ciencia, entre otros. En tal sentido, ofrecía, por un lado, algunas claves exegéticas o de interpretación, y por el otro lado, un conjunto de técnicas por el trabajo de comunidades educativas que, con tareas de traducción, transmisión e interpretación de textos, construían universos de sentido en torno a saberes comunes. Asimismo, *hermenéia* significa ante todo "expresión (de un) pensamiento", esto es, su interpretación de éste, tal como indica Aristóteles en *Organon*, donde el término *perihermeneias* reúne los principios interpretativos sobre la verdad o falsedad de algo. Esta concepción pervivió durante siglos con un sentido metodológico y en un desarrollo de tres niveles: una *techné grammatiké*; una apuesta práctica de la hermenéutica bíblica, y luego una *hermenéutica generalis* desarrollada por Conrad Dannhauer[1].

Sobre la hermenéutica contemporánea, Gianni Vattimo señala que "es la *koiné* de nuestro tiempo"[2], un saber transversal a diversas corrientes de filosofía contemporánea con diversos aportes a disciplinas humanas y sociales. Esto diverge de la concepción clásica y supone una ampliación

---

1 Seebohm, T. *Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft*, 1972. Referido por Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*, E-J, edición actualizada por la cátedra Ferrater Mora bajo dirección de Josep-Maria Terricabras, Barcelona, Ariel, 2015.

2 Vattimo, G. *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991.

de saberes acerca de la interpretación, la comprensión y la experiencia de lectura del texto y del mundo. Esta perspectiva fue trazada por Hans-Georg Gadamer (1900-2002) y Paul Ricœur (1913- 2005), quienes desarrollaron "una filosofía universal de la interpretación y de las ciencias del espíritu que pone el acento en la naturaleza histórica y lingüística de nuestra experiencia del mundo"[3].

Gadamer aborda la hermenéutica no como paradigma ni como escuela filosófica, sino como una *praxis* estrechamente vinculada a una *techné*. Ello supone un acto de transferencia desde una lengua a otra, desde un mundo a otro, desde los dioses a los hombres, como se nos expone el pensamiento en las obras clásicas. Una clave de lectura de textos fue -entre tantos- la *hiponoia,* la alegoría. Tenemos un ejemplo de ello en *Edipo Rey,* de Sófocles:

> –¿Qué ser que camina sobre la tierra lo hace primero a cuatro patas, después a dos y luego, cuando se vuelve débil, utiliza tres patas? –preguntó con desidia la Esfinge, segura de su fácil victoria.
> –El hombre, pues gatea de niño, camina sobre sus dos piernas de adulto y, cuando se hace viejo, utiliza bastón –contestó imperturbable Edipo.

La alegoría fue una práctica que asignó sentido al legado cultural en función de su contexto histórico: sobre la epopeya homérica, la alegoría funcionaba como arte interpretativo de la tradición y de la mitología. Con los sofistas, la *alegoresis* fue decisiva para la democratización de ciudades y la concreción del ideal pedagógico de la *paideia*. La alegoría también tuvo gran impulso en tiempos renacentistas con la Reforma, al establecerse la tensión entre el impulso luterano por la libre interpretación de la Biblia y la tradición de la doctrina eclesial, transmitida en latín. Otro modelo es la obra de Shakespeare, que abunda en alegorías, como lo hace

---

3 Grondin, J. *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona, Herder, 2008.

al comienzo de *Macbeth* con las alegorías de las brujas, en la primera escena del Acto 1:

> *Un lugar abierto. Truenos y relámpagos.*
> *(Entran tres Brujas).*
> Bruja 1.ª ¿Cuándo volveremos a encontrarnos de nuevo las tres? ¿Otra vez que truene y caigan rayos y centellas, o cuando llueva?
> Bruja 2.ª Después de que cese el estruendo, cuando se haya perdido y ganado la batalla.
> Bruja 3.ª Eso ocurrirá antes de ocultarse el sol.
> Bruja 1.ª ¿Y dónde nos veremos?
> Bruja 2.ª Entre los matorrales.
> Bruja 3.ª Allí nos reuniremos con Macbeth.
> Bruja 1.ª ¡Voy, zarraspastrosa!
> Todas. Ese espantajo nos llama… ¡En seguida! Lo hermoso es horrible y lo horrible hermoso: volemos a través de la niebla y del aire corrompido.
> (Se van).[4]

La *alegoresis* abandonó el sentido figurado, con los reformistas, para construir una “nueva consciencia metodológica que aspiraba a ser objetiva, ligada al objeto, pero sobre todo exenta del ámbito subjetivo”[5]; no obstante, sobre el principio de la alegoría se sentaba también la premisa luterana de la “libre interpretación de textos”.

Antecedentes de la hermenéutica universal: Schleiermacher, Dilthey

En el siglo XIX, la hermenéutica adviene -con los trabajos de Schleiermacher y Dilthey- en un saber de traducción y renovada lectura de la tradición filosófica, también es un aporte para la fundamentación metodológica de las ciencias del espíritu. Friedrich Schleiermacher (1768- 1834) es uno de los grandes impulsores de ello, con relación a la filosofía,

---

4 Shakespeare, W. *Macbeth*.
5 Vattimo, G., ob. cit.

la teología y la filología. Tradujo todos los diálogos de Platón al alemán, realizó estudios teológicos (entre ellos, *Sobre la religión*, en 1799) y trabajó como profesor de teología y de filosofía en la Universidad de Berlín. Póstumamente, se publicaron *Ética* (1836), *Dialéctica* (1839), *Estética* (1842), y *Sobre el concepto de hermenéutica*.

Schleiermacher define la hermenéutica como *interpretación* (técnica) y como *comprensión* (psicológica), estableciendo un giro en la hermenéutica clásica con el supuesto según el cual "todo discurso descansa sobre un pensar anterior"[6]. Según ello, el hecho interpretativo busca el sentido de lingüisticidad del autor más que el contenido del texto. Esto aportó la interpretación gramatical -sobre discurso y sintaxis- y la interpretación psicológica -sobre la expresión del sujeto en el discurso-.

Apoyándose parcialmente en Schleiermacher, Wilhelm Dilthey (1833-1911) desarrolla una exégesis sobre biografías, obras literarias e históricas, considerando la misma como

> una interpretación basada en un previo conocimiento de los datos de la realidad que se trata de comprender, pero que a la vez da sentido a los citados datos por medio de un proceso inevitablemente circular, muy típico de la comprensión en tanto que método particular de las ciencias del espíritu[7].

Así, la hermenéutica permite comprender a un autor en su tiempo y época, desde un trabajo con la conciencia histórica y modos de vida. Ante el avance de las ciencias exactas, en la segunda mitad del siglo XIX, la justificación de las ciencias del espíritu se convirtió en un problema de cuestiones epistemológicas y metodológicas, especialmente porque disciplinas como la historia y la filología habían tenido un

---

6 Schleiermacher, F. *Hermeneutik und Kritik*, trad. M. Simon, Ginebra, Labor & Fides, 1987, p. 102. Citado por Grondin, J. *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona, Herder, 2008, p. 29.

7 Ferrater Mora, ob. cit.

gran desarrollo. ¿Pero cómo fundamentar su rigor metodológico? A esta cuestión se dedicó Dilthey en un intento de "crítica de la razón histórica" propuesto en *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) y en *El mundo histórico,* entre otros trabajos.

La hermenéutica, así, se reafirma como arte de la interpretación de las manifestaciones vitales fijadas por escrito y tiene por fin el comprender la individualidad desde la correspondencia entre *vivencia* del autor y los signos externos por las cuales le interpretamos. Dilthey afirmó la comprensión como concepto que se desarrolla en las ciencias del espíritu y que formula una caracterización de la vida. Esta tendencia vitalista fue quizás confirmada por Nietzsche, para quien "no hay hechos, sino interpretaciones, pero esto también es una interpretación".

La hermenéutica filosófica

Martin Heidegger (1889-1976) postuló una hermenéutica de la facticidad a partir de los aportes de Dilthey y Yorck. Por ello, realizó un giro conceptual considerando a la hermenéutica no como un arte interpretativo de textos sino como una filosofía de la existencia: "el término hermenéutica pretende indicar el modo unitario de abordar, plantear, acceder a ella, cuestionar y explicitar la facticidad"[8]. Y la facticidad designa a la existencia misma, a la interpretación que el *dasein* hace de sí al vivir según determinadas interpretaciones. Dice:

> la hermenéutica tiene la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir. En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a entenderse y de ser ese entender. Ese entender que se origina en la

---

8 Heidegger, M. "Hermenéutica", en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 2000, p. 27.

> interpretación es algo que no tiene nada que ver con lo que generalmente se llama entender (…) sino un cómo del existir mismo; fijémonoslo ya terminológicamente como el estar despierto del existir para consigo mismo[9].

La hermenéutica de la facticidad busca interpretar la comprensión de la existencia. Pero comprender es comprenderse, la comprensión se sitúa en la anticipación de significatividad y orientación de la existencia, de su proyecto. El trabajo de Heidegger inspiró las investigaciones de Gadamer hacia una hermenéutica centrada en el "acontecer lingüístico de la tradición". La hermenéutica de Gadamer es un trabajo acerca de la comprensión y de las condiciones que la hacen posible. Ello supone asumir la extrañeza y pertenencia que nos ocurren al interpretar un texto: allí coexisten los prejuicios, las expectativas y las anticipaciones; la hermenéutica es así un conjunto de problemas formulados en el horizonte de la situación efectual y el "círculo de la comprensión".

Gadamer postula la hermenéutica filosófica con la publicación en 1960 de *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Nos ofrece allí una filosofía de diálogo en doble vía: por un lado, con el legado filosófico de las hermenéuticas clásicas y de la hermenéutica de la facticidad de Heidegger; y por otro, con los debates y corrientes que emergieron en su época y después de ella. Para esto, Gadamer recupera la noción de "círculo hermenéutico": interpretar implica comprender, pero comprendemos a partir del sentido de un todo en el que la tradición, los prejuicios y las expectativas son decisivos en el acto de la interpretación. Más que una tarea de interpretación, la hermenéutica posibilita nuestra comprensión de la experiencia desde una conciencia histórica, con base a la lingüisticidad en la que estamos formados y en la que vivimos nuestra existencia en el mundo. Gadamer ofrece así una revisión

---

9 Ob. cit., p. 33.

de la hermenéutica desde el humanismo y los conceptos de formación, sentido común, gusto y tacto.

La experiencia del arte, el acontecimiento, la interpretación

En búsqueda de una contracara del metodologismo del enfoque positivista, Gadamer encuentra como alternativa el modelo de la experiencia del arte. Además de producir *aisthesis*, experiencia estética, el juego hace posible una experiencia con la verdad. Comprender el arte, hacer experiencia con una obra de arte, es como entrar en un juego. Y el juego no es un camino subjetivo, es un acto en sí mismo que contiene su propio movimiento y verdad. Quienes participan del juego entran a ese movimiento de autonomía e implican allí su subjetividad, pero en algo que les transforma y que no responde a la voluntad de quienes juegan y son jugados. a obra de arte afecta a quien participa de la obra en un movimiento que transforma a sus jugadores en su propia verdad. Y esta experiencia es un hecho de interpretación en el cual intervienen elementos que le constituyen desde la exterioridad al sujeto y su experiencia.

Asimismo, esto se plantea en el marco de una idea de interpretación comprensiva. En una apropiación de la noción de círculo hermenéutico, Gadamer postula las condiciones de la comprensión. Ellas constan de los prejuicios, expectativas y experiencias que tejen al acto de interpretar y comprender algo. Comprender es realizar un examen crítico de los prejuicios. Hay prejuicios "legítimos" o que provienen de la tradición histórica de la que somos herederos, por ejemplo, la modernidad. Esto supone en principio suspender la dicotomía entre razón y tradición, dicotomía heredada del cartesianismo y que rechaza toda verdad fundada en los prejuicios. En efecto, comprendemos desde expectativas y prejuicios, desde puntos de vista que heredamos del pasado y en el presente, siendo atravesados por el "trabajo de la historia".

Aunque sostenga el examen crítico de los prejuicios, Gadamer afirma la ilusión de considerar que comprendemos en un acto desprovisto de prejuicios. Ello es imposible por la historicidad constitutiva de la comprensión, por ello orienta la noción de tradición a situaciones culturales específicamente signadas por lo clásico, lo cual establece un *canon* interpretativo que podemos interpretar desde el presente asignando nuevos sentidos a los textos acortando la distancia temporal entre quien lee y quien habla en el texto. En tal sentido, la tradición opera como un velo de sentidos y puntos de vista en la interpretación y que son parte del trabajo de la historia en nuestra forma de apropiarnos del legado.

Además de la tradición, otro elemento decisivo en la experiencia de comprensión es la noción de "fusión de horizontes", noción que conduce a la hermenéutica como "aplicación". Comprender el pasado es situarse en ambos horizontes, del pasado y del presente, sin salir de los prejuicios ni saltar por sobre la experiencia. Se trata de un concepto de situacionalidad que relativiza la acción de la subjetividad al momento de interpretar y comprender un texto o un acontecimiento de la historia. Dice Gadamer:

> el comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación. Esto es lo que tiene que hacerse oír en la teoría de la hermenéutica, demasiado dominada hasta ahora por la idea de un procedimiento, de un método[10].

Comprender es "aplicar" un sentido al presente. El ejemplo ideal de la aplicación sería el ejercicio de la traducción: ella supone transferir el significado a otra lengua en una fusión de horizontes desde el sentido del texto y el sentido asignado por el lector, intérprete, traductor. El

10 Gadamer, H. 2003, p. 295, citado por Grondin, 2008, p. 83.

elemento lingüístico de la traducción es así un modelo de aplicación y comprensión.

La hermenéutica como filosofía práctica

Gadamer nos da una primera definición de la tarea de la hermenéutica como "intuición fundamental acerca de lo que el pensamiento y el conocimiento significan para el hombre en la vida práctica, aunque trabajemos con métodos científicos"[11]. Ello requiere una consideración acerca de lo que antiguamente se consideraba como lo que constituye al hombre político y su capacidad de mesura, como acción práctica de prudencia. Pero esta propuesta nos ofrece un camino intermedio como tarea de la hermenéutica filosófica, en la consideración de una *praxis* dialéctica que nos permita ir de la palabra al concepto, y del concepto a la palabra[12], asumida la palabra como *logos* que dice algo y como compromiso. Ello supone un doble interrogante, tal sería, ¿qué es para nosotros el saber?, y ¿cómo hemos llegado a esta situación?

Gadamer con el modelo de la experiencia del arte abre una vía hacia otra instancia de la acción humana, condición que haría posible el equilibrio propuesto: el diálogo y el mutuo entendimiento. Entender-nos sería el desafío de la hermenéutica, no sólo en su ejercicio de traducir sentidos, sino también en la capacidad de tacto para aproximarnos a criterios diferentes. Gadamer lo explicita así:

> si no aprendemos la virtud hermenéutica, es decir, si no comprendemos que lo primero es entender al otro, para ver si -al fin- no será quizás posible algo así como la solidaridad de toda la humanidad en lo que respecta a la convivencia y a la

---

11 Gadamer, cap. "De la palabra al concepto. La tarea de la hermenéutica como filosofía", pp. 133-145, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2003.

12 "Me gustaría dar una formulación un poco diferente a mi reflexión y decir: "No sólo de la palabra al concepto sino también su retorno: del concepto a la palabra". Ob. cit., p. 133.

supervivencia, entonces no podremos cumplir ni en lo poco ni en lo mucho las tareas esenciales de la humanidad[13].

En suma, la ética filosófica de la hermenéutica es una *praxis,* cuya posibilidad se nos abre en el modelo de la experiencia del arte: la posibilidad de encontrar un lenguaje común, con el ejercicio dinámico de la palabra al concepto y viceversa, como también en la posibilidad de cierto "olvido de sí", que es una de las condiciones para la convivencia humana entre los hombres.

Foucault, reapropiaciones y tensiones con la hermenéutica

La crítica a la hermenéutica

En la obra de Michel Foucault -sin adscribir a la hermenéutica de Gadamer, pero con una gran influencia de la obra de Heidegger en su pensamiento- podríamos distinguir tres formas de crítica: primero, su abordaje de la interpretación luego de la revolución de Nietzsche, Marx y Freud; segundo, su crítica a la hermenéutica filosófica; tercero, en el nudo de conceptos que trazan su recorrido desde la arqueología a la genealogía y a la subjetivación.

Foucault y los maestros de la sospecha

En su *Nietzsche, Freud, Marx*[14], Foucault nos ofrece su primera crítica pública a la hermenéutica filosófica postulando una controversia sobre las corrientes clásicas y contemporáneas, y lo que considera el sueño de un *corpus* o enciclopedia de las técnicas de interpretación que conocemos

---

13 Ob. cit., p. 144 en cap. «Sobre la posibilidad de una ética filosófica", ob. cit., pp. 115-131.
14 En https://cutt.ly/oX3QAHx.

desde los gramáticos griegos hasta hoy. Para ello enuncia dos postulados sobre el lenguaje: primero, el lenguaje no dice lo que dice; segundo, el lenguaje desborda su forma verbal pues muchas expresiones hablan sin lenguaje, y hay lenguajes articulados de modos no verbales. Así, cada cultura tiene su sistema de interpretación, sus técnicas, métodos y formas de relación con el lenguaje.

Foucault aborda primero una de las técnicas de interpretación del siglo XVI, tal era la técnica de la semejanza, la cual contenía al menos cinco nociones definidas: *conveniencia* (adecuación), *sympatheia* (identidad de accidentes), *emulatio* (paralelismo entre seres distintos), *signatura* (firma), *analogía* (identidad de relación entre dos o más cosas). Desde esa base, identifican dos tipos de conocimientos: la *cognitio* (o el paso de una semejanza a la otra) y la *divinatio* (conocimiento de profundidad). Con ello, y con los cambios producidos por las críticas de Bacon y Descartes, la *cognitio* y la *adivinatio* fueron puestas en suspenso durante los siglos XVII y XVIII.

A fines del siglo XIX y comienzos del XX se opera una ruptura en los paradigmas hermenéuticos, pues Marx, Nietzsche y Freud postularon otras miradas de la interpretación y "han fundamentado de nuevo la posibilidad de una hermenéutica"[15]. Esta revolución teórica ha producido en el pensamiento occidental, un "efecto de choque": Freud, Nietzsche y Marx produjeron heridas en la cultura, de la misma manera que lo hicieran Copérnico y Darwin, envolviéndonos en una interpretación que constituyen espejos de nuestras heridas narcisistas. *Ergo*, Marx, Freud y Nietzsche modificaron el espacio de repartición de los signos, y lo han hecho en un espacio diferenciado, de profundidad y de exterioridad. Nietzsche lo explicita al sostener el abandono de la profundidad de conciencia que busca una verdad mediante simulacro y máscara.

---

15 Foucault, M. *Nietzsche, Freud, Marx*, trad. Carlos Rincón, Revista Eco, nro. 1/ 13-5, Bogotá, Colombia, pp. 36-37.

A partir del efecto de herida sobre nuestra cultura, con Nietzsche, Freud y Marx la interpretación deviene en una tarea infinita, pues la técnica de la semejanza quedó limitada, los signos se encadenaron en una apertura infinita e inagotable. Ello hace de la hermenéutica una experiencia de riesgo pues *interpretatio* e *interprete* tienden así a desaparecer. Así lo vemos en Nietzsche: la interpretación reviste la forma de la filosofía y la filología, que forjan la interpretación al infinito hasta hacerla imposible. Foucault vincula este inacabamiento de la interpretación con dos principios: primero, la interpretación no puede acabarse, y segundo, no hay nada que interpretar, pues ya todo es interpretación.

Finalmente, Foucault considera que la hermenéutica está ante la obligación de proseguirse, de interpretarse indefinidamente, con dos consecuencias: primero, la interpretación es efectuada por quien la plantea, y segundo, la interpretación debe interpretarse ella misma sin dejar de volver sobre sí, en un tiempo circular.

Críticas a la hermenéutica filosófica

Podemos considerar, adscribiendo al análisis de Leandro Catoggio[16], que Michel Foucault asigna a la hermenéutica filosófica un carácter trascendental, lo cual es un rasgo de las teorías del siglo XIX, no así de los desarrollos de la hermenéutica trazadas por Heidegger y Gadamer. Este giro ontológico transforma a la comprensión en un existenciario y le hace volver sobre la facticidad -en Heidegeger- o sobre la *praxis* -en Gadamer-, cual origen de toda teoría y de prácticas socioculturales.

Respecto de la crítica de Foucault a la hermenéutica, Catoggio señala tres nociones claves en Gadamer

---

[16] Catoggio, L. "Foucault y la hermenéutica: convergencias y divergencias en torno a las prácticas sociales", en EN-CLAVES del pensamiento, vol. I, núm. 1, junio 2007. pp. 121-141.

que tensionan con la crítica de Foucault: son las nociones de *formación, Ilustración*, y *experiencia*. A partir de esas nociones, Gadamer en gran manera construye una apuesta antimetódica con base en la posibilidad de un anti-texto que deja ausente dos temas recuperados por Foucault: la subjetivación y el *a-priori* histórico. En su crítica a la modernidad, Gadamer y Foucault resaltan el papel de la conciencia histórica, donde las prácticas estarían reguladas por "familias de enunciados": Foucault visualiza esta noción como búsqueda de reglas de formación discursiva; Gadamer lo hace con la noción de conciencia histórica efectual, donde se produce la formación y cual proceso racional que nos constituye ontológicamente.

La arqueología como interpretación de signos en su historicidad

Las referencias de Foucault a la hermenéutica constituyen una crítica a toda escuela que le precede a su analítica. Habría una crítica y una afirmación en el primer momento del programa de investigación de Foucault de cara a trabajar en otras direcciones diversas al estructuralismo y la fenomenología, especialmente por cuatro rupturas: romper con la noción de continuidad, suspender la noción de obra, reunir los enunciados en la dispersión de los acontecimientos e interrogar el discurso desde sus irregularidades y lugares de posición respecto a lo que enuncia el discurso: "el problema específico del análisis del discurso podría formularse así: ¿cuál es, pues, esta irregular existencia que sale a luz en lo que se dice y no en cualquier parte?"[17] La tarea filosófica de Foucault ha sido "interrogar ese gesto enigmático, quizás característico de las sociedades occidentales, por medio del cual se ven constituidos unos discursos verdaderos con el

[17] Foucault, M. "Respuesta al Círculo de Epistemología", en *Saber, historia y discurso*, Buenos Aires, Prometeo, 2015, pp. 57-96.

poder que se les conoce"[18]. Ante una filosofía como analítica de la verdad, Foucault nos ofrece una ontología del presente, ontología fundada en la relación entre sujeto y verdad.

En la periodización de la obra de Foucault, Miguel Morey distingue en la ontología del presente tres momentos: una ontología histórica de nosotros mismos en relación con la verdad que nos constituye como sujetos de saber, o período arqueológico (de 1961 a 1969, con *Histoire de la folie a l´age classique, Naissance de la clinique, Les mots et les choses*); una ontología de nosotros mismos en relaciones de poder que nos constituyen cual sujetos actuando sobre otros, o período genealógico (período consagrado en 1975, con *Surveiller et punir, naissance de la prison*); una ontología histórica de nosotros mismos en las relaciones éticas mediante las cuales nos constituimos como sujetos de acción y de prácticas, de tecnologías del yo, en el período de la subjetividad (momento que comienza en 1976 con la publicación del primer tomo de *Histoire de la sexualité*).

¿Qué diferencia a la arqueología de la hermenéutica? La primera distancia respecto de la hermenéutica filosófica es explicitar que mientras ésta busca determinar el significado de los signos, la arqueología del saber procura determinar sus reglas históricas de formación, y la relación entre formaciones discursivas y dominios no discursivos (instituciones, acontecimientos, prácticas). Ante los hechos enunciativos, la arqueología busca determinar cómo las reglas de formación de las que depende están ligadas a sistemas no discursivos, su emergencia e historicidad:

> la descripción arqueológica de los discursos despliega en la dimensión de una historia general: trata de descubrir todo ese dominio de las instituciones, de los procesos económicos, de las relaciones sociales sobre las cuales puede articularse una formación discursiva; intenta mostrar cómo la autonomía del

---

[18] *Dictionaire des philosophes*, Paris, PUF, 1984, pp. 942-944, citado por Morey, M. "Introducción, la cuestión del método" en Foucault, M. *Tecnologías del yo y otros textos*, Barcelona, Paidós, 2008.

> discurso y su especificidad no le dan por ello un estatuto de pura idealidad y de total independencia histórica (sino que) están en relación con todo un conjunto de historicidades diversas[19].

Entre el marco de la arqueología y en el recorrido hacia la hermenéutica del sujeto, Foucault construye un dispositivo denominado "analítica interpretativa", tal como señalan Dreyfus y Rabinow[20]. Para Foucault, "interpretar es una manera de reaccionar a la pobreza enunciativa y de compensarla por la multiplicación del sentido; una manera de hablar a partir de ella y a pesar de ella"[21]. La arqueología nos ofrece otro instrumento metodológico, y es el análisis de la formación discursiva como puesta en juego de enunciados administrados, circulantes, constituidos e intercambiables en espacios de poder, en espacios de luchas políticas. En este marco, el valor de un enunciado no radica en su verdad sino en su posibilidad de transformación en la economía de los discursos.

A propósito de la pregunta por el saber, en *L'archéologie du savoir* Foucault postula tensiones con la tradición filosófica, tales cuestiones son la continuidad de la historia y la noción de sujeto fundador, ambos claves de la concepción humanista de la historia, por cuyo sistema el análisis histórico de lo continuo corre en paralelo a la idea de sujeto originario de saberes y prácticas. Para liberarse de tal "prejuicio antropológico", Foucault piensa la historia bajo la forma de la discontinuidad, suspendiendo las nociones de tradición, influencia, mentalidad, libro, obra, origen e interpretación, e inscribiéndola en una descripción de acontecimientos discursivos. Asimismo, con la discontinuidad de la historia, no habría un sujeto trascendental sino un sujeto

---

19 Foucault, M. *La arqueología del saber*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 215.

20 Dreyfus, H. – Rabinow, P. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Monte Hermoso, 2017.

21 Ob. cit., p. 158.

entre modalidades enunciativas, en una dispersión constituyente según un régimen de discurso determinado por el estatuto del hablante, los ámbitos institucionales y la posición del sujeto[22].

La analítica interpretativa

¿Qué ofrece Foucault en el horizonte de una "analítica interpretativa"[23]? Dreyfus y Rabinow describen el marco de la "analítica interpretativa", que comienza en 1968 como un período de transición y ulterior sistematización, y en la que se incluye el problema del poder. Este enfoque posibilita postular la noción de *positividad*, como dominio de objetos de análisis en un dispositivo de enunciación y visibilidad que hace a su verosimilitud y complementariedad entre formación discursiva y prácticas no discursivas. Dice:

> así es como deben alternarse, apoyarse las unas sobre las otras y complementarse las descripciones críticas y las descripciones genealógicas. La parte crítica del análisis se vincula con los sistemas de desarrollo del discurso; intenta señalar, cercar, esos principios de producción, de exclusión, de rareza del discurso (…) la parte genealógica se refiere por el contrario a las series de la formación efectiva del discurso: intenta captarlo en su poder que se opondría al de negar, sino el poder de constituir dominios de objetos, a propósito de los cuales se podrá afirmar o negar unas proposiciones verdaderas o falsas. Llamemos positividades a esos dominios de objetos[24].

Ello sería lo que los autores conciben como un "doble distanciamiento": la arqueología aborda la regularidad de las formaciones discursivas y la genealogía realiza un ejercicio

---

22 Foucault, M. AS, p. 85.

23 4 Dreyfus, H. – Rabinow, P. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Cap. 5 "Analítica Interpretativa", Buenos Aires, Monte Hermoso, 2017.

24 Foucault, M. *El orden del discurso*, pp. 67-68, citado por Dreyfus, H. – Rabinow, ob. cit., p. 196.

de *epokhé* del sentido, en el legado de la metafísica. El genealogista busca discontinuidades en los supuestos progresos de una razón universal; no busca orígenes sino relaciones de fuerzas que operan sobre los acontecimientos y movimientos históricos; no busca una verdad sino las dominaciones de poder y sus efectos de apropiación, disposiciones, tácticas y funcionamientos de relaciones en actividad.

Una noción central en el abordaje genealógico es la del cuerpo. Asumiendo los postulados de Nietzsche, Foucault considera el cuerpo como una instancia de experiencias de fuerzas: el cuerpo es objeto de técnicas disciplinarias o de regulación de fuerzas, tiempos y espacios de los dispositivos de organización social, laboral, institucional. Hay así una microfísica del poder que atraviesa los cuerpos mediante prácticas, tecnologías, instituciones, disciplinas, y un estatuto del saber, puesto que el poder no sólo atraviesa al cuerpo sino también al conocimiento. Poder y conocimiento se implican y operan de manera generadora, de forma irreductible: "es ésta la dimensión más radical de la obra de Foucault"[25], y es éste el modo en que el cuerpo como objeto de una microfísica es un objeto decisivo en la analítica interpretativa.

Foucault y la hermenéutica del sujeto

La hermenéutica del sujeto como hermenéutica disruptiva

La hermenéutica de sí, primero comprendida como renuncia a sí mismo en el dispositivo de subjetivación del cristianismo, luego fue abordada en el correlato histórico de las tecnologías con las que devenimos sujetos. Esta hermenéutica de sí, como práctica ética y política del sujeto que no

[25] Dreyfus, H.-Rabinow, P., ob. cit., p. 211.

renuncia sino se transforma, es el ejercicio de prácticas de libertad que Foucault indagará en un amplio conjunto de textos de griegos y romanos interpretados como ejercicios del yo.

El momento de la hermenéutica de sí o ética del cuidado es un tema específico del curso 1981-1982 denominado *Hermeneutique du sujet* (curso en Collége de France 1981-1982), y es una problemática que recorre en varios textos y cursos: *Histoire de la sexualité* (1976-1984), *Le Gouvernement de soi et des autres* (curso 1982- 1983), *Le Courage de la vérité* (curso 1983-1984), *Lecons sur la volonté de savoir* (curso 1970-1971), *Du Gouvernement des vivants* (curso 1979-1980), *Subjetivité et verité* (curso 1981-1982), *Mal faire, dire vrai. Fonction de láveu en justice* (1981), *L'Origine de l'herméneutique de soi* (Dartmouth College, 1980), entre otros.

Sumariamente, el tema de la hermenéutica del sujeto debe situarse en un horizonte mayor como la cuestión de la gubernamentalidad, puesto que es en la noción de biopoder donde Foucault sitúa la crítica a los dispositivos de normalización del sujeto moderno, crítica que hace extensiva a las tecnologías del cristianismo para la renuncia del sujeto a sí mismo postulando la rehabilitación de la ética de la tradición grecorromana y sus formas de gobierno de sí mediante tecnologías de subjetivación. Y esta apuesta ética de Foucault se postula desde la genealogía de la racionalidad moderna, cuyo ejercicio obra en el dispositivo del poder soberano, dispositivo de normalización y disciplinamiento.

Pero este trazado moderno hacia las formas de gobierno es lo que produce en Foucault la pregunta por la gubernamentalidad, puesto que no se trata de un sujeto obediente sino capaz de gobernarse a sí mismo. Allí, los dispositivos de gobierno producen deslizamientos decisivos entre las distintas maneras de subjetivación con relación a la verdad del sujeto: en la antigüedad grecorromana, la relación se produce por mediación de tecnologías y prácticas de reflexión del sujeto hasta ser capaz de gobernarse a sí mismo; en el cristianismo, la relación se produce mediante la

apropiación del examen de sí y la confesión pero para una conversión del sujeto desde una renuncia a sí mismo; en la modernidad, vemos al sujeto cognoscente en un dispositivo de normalización.

En tal marco, Foucault pregunta: ¿es posible pensar la subjetivación desde una interpretación del sujeto constituido de discursos verdaderos con relación a sí mismo, para su propio gobierno? Así, en el trazado general de una ontología de la actualidad nos señala un conjunto de técnicas de cuidado de sí, pero ni en el cristianismo ni en la modernidad se nos ofrece esta posibilidad sino en la antigüedad:

> en toda la filosofía antigua el cuidado de sí mismo fue considerado, a la vez, como un deber y como una técnica, una obligación fundamental y un conjunto de procedimientos cuidadosamente elaborados[26].

Hacia ese deber y conjunto de técnicas nos orienta, entonces, con la hermenéutica de sí o también denominada *ética del cuidado*, en el horizonte de una ontología histórica de nosotros mismos, u ontología del presente.

La interpretación, entre la subjetivación y la ética de sí

El proyecto general de Foucault fue escudriñar las teorías modernas del sujeto con diversos abordajes: primero, con teorías sobre el sujeto que habla, que vive, que trabaja (*Les Mots et les Choses*) y luego como sujeto de conocimiento práctico constituido en diversas instituciones (asilo, hospital, prisión), que le convirtió en objeto de saber y de dominación; finalmente, aborda las formas de conocimiento y prácticas de espiritualidad creadas por el sujeto con referencia a sí mismo[27].

---

26 Foucault, M. *Dits et écrits* IV, 355; 1999, pp. 277-278, citado por Castro, E., ob. cit., p. 131.

27 Ob. cit., p. 44.

Foucault estudia las técnicas que permiten al sujeto efectuar operaciones sobre sí mismo, para transformarse y modificarse, a las que denomina "tecnologías de sí". En las escuelas helenísticas, la manifestación del decir verdadero era una práctica habitual y necesaria en las comunidades de formación y pensamiento. Estas técnicas estaban estrechamente vinculadas al desarrollo de la vida comunitaria de estas escuelas y al papel asignado al maestro, al médico, al mentor de cada comunidad.

El examen de sí, una de las principales tecnologías de la ética de sí, constituye una práctica permanente en los estoicos (Séneca, Epicteto, Marco Aurelio), quienes establecen un doble papel de quien se examina: es juez y es acusado, un espejo de alguien que se inspecciona a sí mismo y examina consigo mismo la jornada vivida, en una reflexión sobre sí.

Foucault nos propone esta cuestión: ¿sería posible invertir la dirección de la hermenéutica de sí en la cual el sujeto se interpreta como pecador confesante que busca conversión de sus pecados? Es preciso una hermenéutica de sí que descubra el sí mismo en su positividad desde una mediación con otras tecnologías. Dice:

> tal vez nuestro problema ahora consiste en descubrir que el sí mismo es sólo el correlato histórico de la tecnología construida en el transcurso de nuestra historia. Tal vez el problema es cambiar esas tecnologías. Y en ese caso, uno de los principales problemas políticos sería hoy, en el sentido estricto de la palabra, la política de nosotros mismos[28].

La propuesta hermenéutica de Foucault: ética del cuidado

La primera distinción realizada en *L´hermeneutique du sujet* responde a un umbral de concepción que determina las formas de la inquietud de sí, de cierta manera de interrogar al sujeto. Estos modos son los preceptos de *epiméleia heautoû*

---

[28] Ob. cit., p. 94.

(*cura sui*, "ocuparse de sí", "cuidado de sí") y *gnothi seautón* ("conócete a ti mismo"), el primero cultivado en la antigüedad griega, y el segundo sostenido y capturado en el *cogito* del momento cartesiano.

Hecha esa distinción, Foucault reconoce tres grandes figuras de la ética del cuidado: el período grecorromano, el cristianismo y el dispositivo disciplinario de la modernidad.

La noción preceptiva de la *epiméleia heautoû* tiene su comienzo formal en *Apología de Sócrates*, cuando éste interpela a los jueces con la pregunta sobre si se ocupan de sí mismos, argumentando que él es un maestro del cuidado de sí. El altruismo socrático se ha desplegado en los jóvenes para el buen porvenir de la ciudad, y con una función política que reúne el trabajo de cada uno sobre la ética y la formación para una ciudadanía activa.

En suma, la *epiméleia heautoû* ha sido una práctica de cuidado de sí, una actitud reflexiva sobre el alma en una actividad de deberes y técnicas, un conjunto de procedimientos que posibilitaban la formación ética de cada ciudadano para su acción en la *polis*.

En la figura de Alcibíades la *epiméleia heautoû* reúne tres operaciones del sujeto: es un trabajo político, puesto que sólo puede ocuparse de otros quien aprende a ocuparse de sí mismo y hace de sí un objeto de consideración y cuidado durante toda la vida, una práctica de examen de sí y de conversión; es un trabajo pedagógico, que reúne la crítica y un cultivo de sí con funciones terapéuticas que aproxima la filosofía al saber médico, pues es un saber curativo del alma; finalmente la *epiméleia heautoû* implica un trabajo de conocimiento de sí, un trabajo formativo que se construía en comunidades educativas con cuidados del alma practicados en diversas relaciones sociales y familiares.

III.

El propósito de este ensayo fue relevar el abordaje de la hermenéutica -en su acepción clásica y en su giro filosófico con Gadamer- e indagar si tal perspectiva, como interpretación comprensiva, fue objeto de crítica en la obra de Foucault, tanto en su alcance como en el uso del concepto de "interpretación". En tal sentido, la misma es considerada como una práctica filosófica y acción ético-política según la cual la filosofía y la espiritualidad devienen en desafío para una comprensión de la hermenéutica de sí, objeto de la analítica interpretativa. Las fisuras, líneas comunes y puntos de divergencia entre ambos abordajes ofrecen una cantera de nociones y problemas, sin dudas, sin agotamiento.

2

Gadamer y la experiencia hermenéutica

Un giro de actualidad filosófica

I.

Indagamos aquí el aporte del giro ontológico de la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer (1900-2002) para pensar la experiencia de la comprensión -y de la interpretación comprensiva-, y sobre todo para considerar el aporte de este marco teórico al concepto de "experiencia del arte". Acerca del papel fundamental que tiene en su propuesta ontológica la reivindicación de la experiencia del arte, el autor dice:

> Cuando yo empecé a elaborar una hermenéutica filosófica, la propia prehistoria de ésta imponía tomar las ciencias "comprensivas" como punto de partida. Pero añadí a ellas un complemento que hasta ahora no se ha tenido en cuenta. Me refiero a la experiencia del arte. Porque ambos elementos, el arte y las ciencias históricas, son modos de experiencia que implican directamente nuestra propia noción de la existencia[29].

Esta lectura busca considerar si la experiencia hermenéutica tiene vigencia en el pensamiento de la educación o

---

[29] Gadamer, H. G. "Autopresentación de Hans-Georg Gadamer (1977)" en *Verdad y Método 2,* Salamanca, Sígueme, 2004.

del arte, más precisamente en los dispositivos pedagógicos en los cuales la mediación del arte adviene significativa para comprender el presente, pensar el presente desde y con una conciencia histórica y en otro acontecimiento temporal.

II.

Gadamer y el giro hermenéutico

En el texto principal del *corpus* de Gadamer, *Verdad y Método* (1960), se conceptualizan y desarrollan los problemas que en la hermenéutica venían debatiéndose en respuesta a los problemas extrínsecamente planteados en el orden del conocimiento, la ciencia, la experiencia, el lenguaje, el arte (o la experiencia estética, tal como se abordó en la hermenéutica romántica). Siguiendo la descripción de Maurizio Ferraris, la propuesta de Gadamer consta de varios aspectos que producen un giro clave en la teoría de la interpretación: la integración con la tradición filosófica, el "pensar rememorante" (por la reivindicación de los poetas) y la validez de la memoria, el carácter público de lo verdadero[30].

Es este el conjunto nociones que articulan en *Verdad y Método* mediante todo un andamiaje de conceptos con los cuales la experiencia humana del lenguaje y el arte, como experiencia histórica con la verdad y comprensión cobran relevancia –con diversos desarrollos y debates- en la historia de la hermenéutica.

---

30 Ferraris, M. Cap. III "Hermenéutica y ontología" en *Historia de la Hermenéutica*, Madrid: Akal, 2000, pp. 238-243.

Hacia un conocimiento como experiencia y comprensión

En *Verdad y Método*, Gadamer nos sitúa en esta pregunta: ¿qué clase de conocimiento y verdad podemos tener más allá de la ciencia? Para ello, nos sitúa ante dos postulados estrictamente hermenéuticos: primero, comprender e interpretar textos pertenece a la experiencia humana del mundo; segundo, comprender perspectivas y verdades no es posible con el método científico[31]. Comprender es una experiencia que trasciende la verificación y es extensiva a la experiencia del arte: comprender es una experiencia con la verdad que tiene la forma del filosofar y de hacer preguntas:

> la conceptualidad en la que se desarrolla el filosofar nos posee siempre en la misma medida en que nos determina el lenguaje en el que vivimos. Y forma parte de un pensamiento honesto el hacerse consciente de estos condicionamientos previos. Se trata de una nueva conciencia crítica que desde entonces debe acompañar a todo filosofar responsable, y que coloca a los hábitos de lenguaje y pensamiento, que cristalizan en el individuo a través de su comunicación con el entorno, ante el foro de la tradición histórica a la que todos pertenecemos comunitariamente[32].

---

31 Sobre la tarea de la comprensión y la validez de la interpretación de la filosofía de los griegos como saber de actualidad y de reconocimiento de la propia ignorancia, Gadamer afirma: “El giro hermenéutico se extiende así a la totalidad de la ciencia moderna, dominada por el ideal metodológico. De esta manera se descubre el otro lado de la cultura científica que domina nuestra civilización, apareciendo como cultura de las “humanidades”, que en Alemania se denominan también ciencias del espíritu o de la cultura, al lado de las ciencias naturales, humanidades que abarcan en realidad la totalidad de nuestra conformación humana de la vida. Sirve a una tarea a todos nosotros encomendada: encontrar el justo equilibrio entre el poder del conocimiento dominador y la sabiduría socrática del no saber acerca de lo bueno.” Gadamer, H-G. “Fenomenología, hermenéutica, metafísica (1983)” en *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 36.

32 Gadamer, G.-H. *Verdad y Método I*, Introducción, Salamanca, Sígueme, 2003, p. 27.

Uno de los modos de la comprensión será la interpretación de textos[33]. ¿En qué sentido o cómo define Gadamer a la hermenéutica, ese histórico arte de la interpretación? Son constitutivos de la interpretación el círculo hermenéutico y los prejuicios. Ante la autocomprensión histórica de la hermenéutica en tanto "preceptiva" (como arte de interpretación de textos), con Heidegger y el concepto de "círculo hermenéutico" aparece la estructura de la experiencia hermenéutica. Quien interpreta un texto se encuentra determinado ya inicialmente y realiza asimismo un proyectar: la interpretación parte de conceptos previos que se van adecuando progresivamente por otros en una anticipación de sentido (o "constante reproyectar")[34].

Esta tarea supone un estado preliminar de apertura, de disposición a la apertura: "el que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto"[35]. Esta disposición de apertura conlleva una incorporación de los prejuicios y las opiniones previas: ellas van en nuevas anticipaciones, y de nuestra capacidad de asumirlos depende la presentación de la alteridad que el texto traiga al intérprete[36].

---

33 Con relación a uno de los modos de la comprensión, la interpretación de textos, Gadamer precisa que "la intención auténtica de la comprensión es ésta: al leer un texto, al querer comprenderlo, siempre esperamos que nos enseñe algo. Una conciencia formada por una actitud auténticamente hermenéutica será receptiva en los orígenes y caracteres enteramente extraños de aquello que le viene de fuera", Gadamer, H. "Bosquejos de los fundamentos de una hermenéutica", en *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Taurus, 2007, p. 104.

34 Gadamer, H.G. *Verdad y Método I*. Salamanca, Sígueme, 2003, p. 383.

35 Ob. cit., p. 335.

36 De ahí la crítica de Gadamer al historicismo, al considerarlo tan impregnado de Ilustración que comparte sus prejuicios –sobre los prejuicios- con la ciencia moderna.

El papel de los prejuicios y la tradición en la experiencia hermenéutica

Siendo el prejuicio un "juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes"[37], los mismos son valorados negativa o positivamente. Sea por precipitación o por autoridad, los prejuicios fueron considerados negativamente desde la Ilustración, la cual supuso una relación negativa para con la tradición, uno de los ejes centrales en la hermenéutica para la reafirmación de la conciencia histórica.

También el mito ha sido valorado negativamente en tanto prejuicio y saber ajeno –o previo- a un conocimiento racional. Sin embargo, la fe en la ciencia es -según Gadamer- aquello que ha venido a sustituir ese prejuicio del mito por este nuevo mito moderno: la ciencia. Siendo éste un intento de superación de todo prejuicio, ambos devienen en prejuicios que se piensan en desmedro de la tradición y no aportan a la experiencia hermenéutica, especialmente por la condición de finitud e historicidad en el que se inscribe la interpretación. De este modo, los prejuicios constituyen la realidad histórica, nos preceden y constituyen al sujeto intérprete y/o lector:

> en realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de nuestro ser[38].

---

37 Gadamer, ob. cit., p. 337.
38 Ob. cit., p. 344. Cursivas del autor.

Gadamer postula la rehabilitación de la tradición, precisamente para considerar la legitimidad de los prejuicios. Así como la Reforma postulaba la mediación entre razón y autoridad bíblica, la autoridad –como la tradición- devino en prejuicio para la Ilustración. La hermenéutica filosófica rehabilita, por ejemplo, la autoridad del educador porque su conocimiento y experiencias están un paso más allá, pues el fundamento de su validez es que permanente puede ser renovada pues es fuente de saber que se repite, se conserva, se transforma y sobre cuyo suelo somos interpelados, pues la tradición -como la autoridad pedagógica- tiene su productividad hermenéutica en la historia que nos atraviesa.

La tradición nos es un reconocimiento y conocimiento imperceptible por el cual el hombre la transforma siendo interpelado por ella. La tradición es, a su vez, aquella "pluralidad de voces en las cuales resuena el pasado"[39]. De allí el valor que Gadamer le asigna en las ciencias humanas y en las ciencias del espíritu, por el peso que ella tiene en la investigación histórica, cual objeto intrínseco a la situación histórica[40].

Por ello, comprender es desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, donde el tiempo pasado y el presente median (y se funden) en el acontecer histórico propio del hecho de comprender. Comprender es una relación circular con la tradición y la situación en la que alguien interpreta un texto, relación dinámica entre el todo y las partes, y de participación en un sentido comunitario. De ello consta el círculo hermenéutico de la comprensión, de la interpretación del doble movimiento entre tradición e intérprete.

---

[39] Ob. cit., p. 352.

[40] El modelo de lo clásico –como su relación con los conceptos de estilo y *canon*- por su condición de presente intemporal, es el ejemplo paradigmático con el que la tradición es un elemento clave en la ontología de la experiencia hermenéutica. Dice el autor: "en lo "clásico" culmina un carácter general del ser histórico: el de ser conservación en la ruina del tiempo", ob. cit., 357.

Por ello el círculo hermenéutico no es metodológico sino un momento estructural ontológico de la comprensión en el cual el intérprete anticipa el contenido en relación con la cosa o aquello de lo que trata el texto y con ese otro que interpela desde el texto al lector. En este sentido, la distancia en el tiempo entre texto y lector –obra e intérprete- devienen en una posibilidad positiva y productiva del comprender (por lo cual el sentido del texto es, cada vez, diferente). Esta relación en el acto del comprender, entre el objeto y el sentido del acto interpretativo es denominado el "proceso de historia efectual"[41].

Sobre la conciencia efectual y la experiencia

¿Qué es la conciencia de la historia efectual para el hecho de la experiencia hermenéutica? Es, en primer, lugar una conciencia de la situación hermenéutica: se reconoce en una situación a la que pertenece y en la cual sus posibilidades se definen cual "horizontes", es un saberse situado y un disponerse a lo que hay más allá de lo que hay. La situación hermenéutica consta de reconocer los límites de lo dado y proyectarse más allá de ello. También es conciencia de la historia efectual la comprensión histórica, ello

> implica la posibilidad de "ganar horizonte" por cuanto el pasado y el presente se representan al intérprete en una comprensión de sentido, por el cual hay desplazamiento entre lo que hay y lo que quiere proyectarse, cual perspectivas de sentido[42].

---

41 Ob. cit., p. 370.

42 Gadamer define la comprensión como una "fusión de horizontes", donde la tensión entre texto y presente son la tarea de la conciencia efectual, en la cual un proyecto se piensa, se recupera, se transforma en el horizonte del presente.

Finalmente, la conciencia de la historia efectual tiene la estructura de la experiencia. La experiencia deviene, en *Verdad y Método*, uno de los conceptos claves para la hermenéutica. Ante todo, y retomando los desarrollos de Aristóteles, para Gadamer la experiencia es el presupuesto para una generalidad en el conocimiento, pero que no responde precisamente al orden del concepto o a la ciencia, sino a la apertura hacia su confirmación continua. Pero esta apertura y confirmación de la experiencia es un acontecer en la singularidad.

La experiencia, a su vez y considerada en la disposición a la apertura, se integra en las expectativas, en una dialéctica que consta de volverse reflexivamente hacia sí misma, no sólo en cuanto al acceso a un saber sino como una práctica de la experiencia vuelta sobre sí misma, sobre la capacidad de pensarse a sí mismo. Este movimiento dialéctico que produce la experiencia permite otra relación entre saber y objeto, modifica a ambos por mediación con la verdad y se refiere siempre a lo nuevo integrado a través de las experiencias precedentes.

También es propio de la experiencia la capacidad de percibir los límites y la finitud humana, la capacidad de conocer lo real en un sentido del presente y de sus posibilidades, que no se reducen a los saberes técnicos ni a la razón planificadora. La experiencia es una experiencia histórica y contiene tradición, lenguaje y apertura:

> la experiencia hermenéutica tiene que ver con la tradición. Es ésta la que tiene que acceder a la experiencia. Sin embargo, la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es lenguaje, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú (…) la comprensión de la tradición no entiende el texto transmitido como la manifestación vital de un tú, sino como un contenido de sentido libre de toda atadura a los que opinan, al yo y al tú (…) la experiencia del tú tiene que ser algo específico por el hecho de que el tú no es un objeto sino que él mismo se comporta respecto a uno[43].

---

[43] Ob. cit., p. 434. Cursivas del autor.

Esta experiencia del tú es lo que hace de la experiencia un conocimiento como medio, como autorreferencia y un conocimiento de la historia efectual, en la capacidad de reconocimiento de los límites de la finitud:

> La conciencia histórica tiene noticia de la alteridad del otro y de la alteridad del pasado, igual que la comprensión del tú tiene noticia del carácter personal de éste (…) La conciencia histórica que quiere comprender la tradición no puede abandonarse a la forma metódico-crítica de trabajo con que se acerca a las fuentes, como si ella fuese suficiente para prevenir la contaminación de sus propios juicios y prejuicios. Verdaderamente tiene que pensar también la propia historicidad (…) este conocimiento y reconocimiento es el que constituye la tercera y más elevada manera de experiencia hermenéutica: la apertura a la tradición que posee la conciencia de la historia efectual[44].

La experiencia del arte

En este marco interpretativo, el carácter ontológico del arte como juego se postula así -como superación de la dimensión estética y planteamiento de la cuestión de la verdad para una comprensión de la experiencia hermenéutica-[45]. La experiencia del arte como juego, se conforma de acuerdo con un concepto sin traducción precisa al castellano pero que se define como "transformación en una construcción"[46].

Gadamer precisa el juego del arte como un acontecimiento de actualidad en cuyo movimiento somos "jugados" por la obra, por aquello que viene al encuentro de quien se dispone a su seriedad y mediación: en ese acto puro de

---

44 Ob. cit., p. 437.

45 Este concepto se desarrolla en todo el apartado II de la Primera Parte de *Verdad y Método I*: "La ontología de la obra de arte y su significado hermenéutico", ob. cit., pp. 143-222.

46 Ob. cit., p. 154. El término alemán es "gebilde": traducida en sentidos diferentes como formación consolidada, formar, imagen y figura. En otros textos, Gadamer ha definido este concepto como "transformación de la forma", como lo hace en *Estética y hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 2006.

"jugar y ser jugado", la obra se renueva en su constante repetición produciendo a su vez una transformación en el sujeto que es jugado por ella, su intérprete.

De ahí que la palabra poética sea uno de los paradigmas de la experiencia del arte, pues en ella el lenguaje convoca a la lingüisticidad de su morada, pero en una construcción de belleza, singularidad y acontecimiento verdadero, tan verdadero como afecte –y transforme- a quien lee el poema. El sentido del juego del arte es su propia automanifestación, la presentación de un modo de ser que le es propio y que sólo cobra sentido al intérprete como obra en la cual él es partícipe, en tanto la transforma.

Este juego del arte, este acontecer verdadero que se forma permanentemente de modo renovado en cada vez que ocurre al intérprete, consta de una representación que le es propia en su validad y verdad, y logra a su vez un modo de reconocimiento por obra de una *mimesis*: en la obra se experimenta una verdad por la que uno conoce, se reconoce, y a su vez renueva el legado en el mostrarse del ser de la obra, que cobra sentido al ser interpretada.

La obra de arte, por cuya experiencia devenimos transformados, nos alcanza en su identidad y continuidad y es reconstruida por cada vez en la recreación de la que es acto, en un instante de temporalidad simultánea donde pasado y presente se funden en un devenir del que ningún intérprete es dueño ni puede prever ni predecir de antemano. Tal como acontece en los textos literarios, no hay modo de ser jugado por ellas sin una apertura a un acontecer propio de la obra que excede y atraviesa el hecho mismo de la interpretación, sin agotamiento[47].

---

47 Es interesante advertir el valor de la obra de arte y su experiencia con paralelismo a la noción de "texto eminente", tal como Gadamer abordaba en su hermenéutica de los textos poéticos. "Por texto eminente entendería toda experiencia artística en su sentido más amplio. (…) los textos y las obras de arte se caracterizan porque no es suficiente con tomar simple nota de ellos (…) sino que se ofrecen siempre de nuevo para que se intente agotarlas" (Gadamer: 2007). "Tras las huellas de la hermenéutica", en *El giro lingüístico*,

III.

Dada la vasta extensión y solidez del aparato teórico de la hermenéutica filosófica, en el marco de lo desarrollado por Gadamer, hemos esbozado aquí los aportes fundamentales de su obra principal para visualizar su perspectiva acerca del giro hermenéutico. *Comprensión, interpretación* y *experiencia*, son aquí los ejes con los que se entretejen en su obra una reivindicación de la experiencia estética, una formulación de la experiencia hermenéutica y una ontología para pensar nuestra historicidad, nuestro presente, en una mirada renovada de la tradición, de lo que nos constituye en nuestra temporalidad y de lo que estamos hechos como sujetos de lenguaje e historia.

Desde luego, lo inagotable de esta perspectiva, y los extensos desarrollos gadamerianos sobre el arte, la literatura y la experiencia de comprensión de nuestra actualidad, tienen aún mucho por enunciar, no sólo por su trabajo de actualización del humanismo y rehabilitación del legado filosófico occidental, sino por la capacidad viva de aprender del diálogo, del tú, de cada experiencia, un nuevo ejercicio para pensar nuestra historicidad, cultura y presente.

Madrid, Cátedra, 1995, p. 114. El autor ha desarrollado esta noción de la obra poética como texto eminente en sus *Gesammelte Werke*. Hay textos suyos -traducidos al castellano- de abordaje específico de esta noción, como lo son *Arte y verdad de la palabra* –Barcelona, Paidós, 1998; *Poema y diálogo*, Barcelona, Gedisa, 1993; *Estética y hermenéutica*, entre otros.

3

Sobre locura y poder

Lectura de Histoire de la Folie à l`âge classique

I.

Pensar la locura, pensar el poder

En este escrito realizaré una lectura de *Folie et Dèraison. Histoire de la folie a l'âge classique* (1961), tesis doctoral de Michel Foucault, a partir de dos inquietudes o problemas con los que enuncio problematización estrictamente foucaultiana, tal es: *¿quiénes somos nosotros, en este momento de la historia?* Pregunta ésta que en la interpretación franco-catalana de Foucault (en cuyo marco adscribo a las lecturas ofrecidas por Gilles Deleuze y Miguel Morey) sería una pregunta clave y el hilo hilván de esta obra del filósofo: *Histoire de la folie a l'âge classique*.

En ese horizonte, realizaré una lectura de esta obra en particular y con una inquietud: *Histoire de la folie a l'age classique*, ¿es un prólogo a lo que luego Michel Foucault tomará forma específica por la pregunta por el poder? Es decir, ¿es una crítica al poder?, y ¿es una primera descripción del biopoder, específicamente? Si bien Foucault comienza a desarrollar el problema del biopoder en su "tercera" etapa de producción intelectual, o entre la segunda y tercera si se toma *Surveiller et punir, naissance de la prison* como la

primera obra donde el concepto de biopoder cobra fuerza, no obstante, los problemas planteados por ese concepto (las técnicas de gobierno de poblaciones y de normalización de los individuos) son temas ya desplegados en su momento arqueológico, en particular en *Histoire de la folie*.

En la consideración de que la obra de Foucault no se compone de un desarrollo epistémico que haya sido formulado en la filosofía política, quizás la herencia foucaultiana nos permite pensar el presente desde los bordes de la filosofía, precisamente porque su propuesta es problematizar el saber, el poder y nuestras formas de relación con nosotros mismos, en nuestra constitución ética, histórica y subjetiva[48].

II.

El legado filosófico de Foucault: la ontología del presente

En una breve presentación de la obra filosófica de Foucault, en la que sitúo mi lectura con base en la interpretación de Gilles Deleuze y Miguel Morey, realizaré una modesta síntesis acerca de la periodización de la obra de Foucault, en un relevamiento acotado a las principales cuestiones o

---

48 Sobre su singular modo de escribir y enseñar la historia (puesto que Foucault no se reconoce filósofo ni historiador, sino docente), para problematizar el saber, el poder y las formas de gobierno de nosotros mismos, Foucault ha dicho: "se trata de saber cómo puede un individuo, un nombre, ser el soporte de un elemento o grupo de elementos que, venidos a integrarse a la coherencia de los discursos o la red indefinida de las formas, borran o al menos tornan vacío e inútil ese nombre, esa individualidad cuya marca, no obstante, llevan hasta cierto punto, durante cierto tiempo y en ciertos aspectos." En Foucault, M. *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 167, "Sobre las maneras de escribir la historia", conversación con R. Bellour.

problemáticas en cuyo horizonte este modo de filosofar –en el perspectivismo nietzscheano- interroga los saberes, las prácticas, y nuestros modos de constitución ética y subjetiva, como sujetos atravesados de poder.

En coherencia con la adscripción de Foucault al legado de Nietzsche, Miguel Morey define al Foucault filósofo como un *philosophe masqué* -"filósofo-máscara"-, no sólo por el hábito de Foucault de escribir con seudónimos sin idea de autor, sino también por el gesto según el cual quien invita a pensar lo hace desde una mirada etnológica a la filosofía, como Nietzsche sugiere en su perspectivismo de sospecha sobre los saberes y poderes tal como los conocemos: "interrogar este gesto enigmático por medio del cual se ven constituidos unos discursos verdaderos con el poder que se les conoce"[49].

El *philosophe masqué* convoca a pensar la filosofía desde los discursos del saber, para interrogar el poder y nuestras formas de hacer experiencia, en su través y en nuestra subjetividad histórica, singular, situada. Pero este *philosophe masqué* en su propuesta filosófica, sin programa definido de antemano, con esa adscripción a la genealogía nietzscheana, reformula las inquietudes con las que Kant define su antropología filosófica: *¿qué puedo saber?, ¿qué puedo hacer?, ¿qué me es dable esperar?* Por esta reformulación de las preguntas kantianas, Foucault emprende una aventura filosófica para una crítica de la historia y la cultura en la que no haya *a-priori* ni universales, sino un trabajo filosófico del pensamiento sobre sí mismo en la historia de una "ontología histórica de nosotros mismos"[50].

Desde este abordaje de Foucault en ese horizonte perspectivista, la inquietud de constante resonancia en su obra es la pregunta por *¿quiénes somos nosotros, en este momento de la historia?* A juicio de Miguel Morey, Foucault traza una

---

49 Morey, M. "Introducción, la cuestión del método", en Foucault, M. *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 9.

50 Ob. cit., pp. 21-22.

ontología del presente en doble direccionalidad: haciendo de la tarea filosófica un análisis crítico del mundo actual, de nuestra cultura, y proponiendo en contraposición a una analítica de la verdad de cuño epistemológico anglosajón, una filosofía del presente.

En torno a la pregunta por *¿qué nos pasa hoy, quienes somos en este presente histórico?*, los dominios de saber propuestos son una filosofía de la cultura, una crítica a la tradición idealista y una lectura propia de los legados de Nietzsche y Marx. Ello impone una tarea al pensamiento: analizar las condiciones de posibilidad en las que se forman las relaciones del sujeto consigo mismo, como saber posible, así la historia del pensamiento es la historia de la emergencia de los juegos de la verdad en que se articula el dominio de lo falso y de lo verdadero. Las premisas de esta tarea ontológica son básicamente tres: evitar los universales antropológicos, convertir el movimiento del sujeto en el estudio de las prácticas en las que se constituye en un dominio de conocimiento, y abordar las prácticas como modos de actuar y pensar, modos claves de constitución del sujeto.

De este modo, la filosofía del presente asume como problema político, ético y social no liberarnos del Estado sino liberarnos de nosotros mismos. Es para ello preciso definir dos objetivos: la libertad como objetivo final, y la promoción de nuevas formas de subjetividad como objetivo específico. En tanto *praxis*, la filosofía del presente busca el *penser autrement*, como condición de la libertad y en una liberación de una doble coerción política (la individualización, las totalizaciones) que son simultáneas de las estructuras del poder moderno. Para este fin, los ejes principales de la ontología de Foucault son en relación con la verdad (lo que nos hace sujetos de conocimiento), en relación con el poder (lo que nos hace en relación con otros) y en relaciones éticas (por las cuales devenimos en sujetos de acción moral y eto-poética).

La ontología histórica del presente se puede periodizar, con muchas precauciones, en distintos momentos del

recorrido foucaultiano por su programa de investigación sobre el saber, el poder y las formas de gobierno de sí:

a. El momento arqueológico: (1961-1969) o de inquietud por el saber y exploración acerca de los juegos de verdad en distintos regímenes discursivos. En este momento es central la noción de "archivo" y "*episteme*", cual saberes que posee una cultura en determinado momento de la historia. La tríada del *corpus* foucaultiano que compone este momento son *Historie de la folie à l'âge classique, L'archéologie du savoir,* y *Les mots et les choses*.
b. El momento genealógico: (1970-1975) o de inquietud por el poder y búsqueda de una genealogía de la moral moderna europea, a partir de una historia política de los cuerpos y de cómo los cuerpos son dispositivos atravesados de poder. Desde *L'ordre du discours* y *Nietzsche, la génealogie, l'histoire,* hasta el primer volumen de *Histoire de la sexualité: la volonté de savoir,* la obra clave de este momento es *Surveiller et punir, naissance de la prison,* y su específica descripción del disciplinamiento normalizador.
c. Momento de problematización de la gubernamentalidad: (situado entre 1972 y 1984) conformado por los cursos impartidos en Collège de France, y cuya principal inquietud es la noción de subjetividad y ética de sí. Morey describe este prolífico momento de la historia intelectual de Foucault como un recorrido sin método lineal, construido en círculos ampliados que se recorren desde los cursos hasta los cuatro volúmenes de *Histoire de la sexualité*.

Sobre los procedimientos de investigación filosófico-histórica, que se presentan a veces simultáneamente en la obra de Foucault, es posible identificar al menos tres: un procedimiento descriptivo de los regímenes de saber en dominios específicos y recortes históricos breves, y cuyo nivel de análisis opera en el dominio de prácticas y discursos;

un procedimiento explicativo que explora las relaciones de poder para una tarea genealógica que profundice la tarea arqueológica en los dispositivos de poder; y un procedimiento hermenéutico, que estudia el modo en que el ser humano aprende a reconocerse, como sujeto de una sexualidad y con el que Foucault busca producir una historia de los distintos modos de subjetivación de nuestra cultura.

Histoire de la folie a l'âge classique, primera obra del *corpus* arqueológico

Histoire de la folie a l'âge classique compone la tríada arqueológica del primer conjunto foucaultiano, de hecho "es la primera de las obras" donde se ensaya el método arqueológico"[51]. Es un ensayo de descripción histórica, un intento por "hacer una historia estructural del conjunto histórico –nociones, instituciones, medidas jurídicas, conceptos científicos- que tienen cautiva a una locura cuyo estado salvaje ya no podrá ser nunca restituido"[52] Foucault, M. Préface a la primera edición de *Histoire de la folie*, p. VI. Citado por Morey, M. *Lectura de Foucault*, Madrid, Sexto Piso, 2014, p. 55..

Según Prefacio original (1961), luego no publicado en ediciones siguientes, el libro se compone de textos de "exploración muy parcial de una región limitada. Deben ser leídos como un conjunto apenas esbozado de experimentación descriptiva"[53].

Con el decurso del tiempo, la tarea descriptiva de *Histoire de la folie a l'âge classique* deviene en tarea analítica (en *Maladie mental et personnalité*, como en conferencias y cursos específicos, *Le pouvoir psiquiatrique*, por ej.), como así también varía el concepto de locura como "experiencia", idea

---

51 Morey, M., ob. cit., p. 55.
53 Ibid.

transversal en *Histoire de la folie*. Aún con estos devenires, la obra en sí misma "trata de elaborar una descripción del nacimiento de un nuevo objeto que, a partir del Clasicismo, se ofrece a la experiencia humana: objeto de conocimiento (…) y de reconocimiento, que identificamos bajo el nombre de locura"[54]. Por tanto, *Histoire de la folie* es un ensayo descriptivo de las líneas de fuerza que conforman el diagrama de poder del Clasicismo y las condiciones históricas de aparición o emergencia del concepto de locura en la Modernidad. Entendemos por "diagrama" aquello que, en lectura de Foucault, Deleuze define como "la exposición de las relaciones de fuerza que constituyen el poder"[55]: microfísicas, multipuntuales, estratégicas, difusas. Fuerzas que Foucault en *Histoire de la Folie* describe en formas visibles de la locura (*Stultifera Navis*, la enfermedad, el asilo), y como en las formas de encierro terapéutico (disciplinario) de la misma (el encierro de la insensatez, el delirio, etc.)

En ese momento descriptivo de esta obra arqueológica que Foucault busca explicar el comienzo histórico de los movimientos que constituyen los suelos y grietas de una Europa apoderada como madre Occidental de la Razón moderna, tal es su tarea genealógica: describir el encierro en el que nace el moderno concepto de locura y problematizar así las condiciones de saber y poder que la revisten y determinan o atraviesan. La voluntad de ensayo de Foucault instala dos líneas de fuga del dispositivo de saber sobre la locura: una es la opción del lenguaje elegido por Foucault (ensayístico y de ficción histórica) y otro es el modo en que la obra fue recibida, leída, aceptada, rechazada, discutida.

En el suelo de este dispositivo conceptual, la piedra angular del proyecto es una manera distinta del filosofar según lo señalado por Nietzsche en varias de sus obras, especialmente en *La genealogía de la moral*: el filosofar a martillazos, postulando una crítica a nuestra herencia cultural

54 Morey, M., ob. cit., p. 57.
55 Deleuze, G. *Foucault,* Buenos Aires, Paidós, 1993, p. 63.

mediante un análisis comparativo, descriptivo y reconstructivo acerca de cómo pensar el saber que constituye al sujeto en poder y subjetividad. Martillazos, en este caso, en torno al saber psiquiátrico:

> si se toma un saber como la psiquiatría, ¿no será mucho más fácil resolver la cuestión, en la medida en que el perfil epistemológico de la psiquiatría es bajo y que la práctica psiquiátrica está ligada a toda una serie de instituciones, exigencias económicas inmediatas y urgencias políticas de regulación social? ¿Acaso en el caso de una ciencia tan "dudosa" como la psiquiatría no se puede captar de un modo mucho más preciso el encabalgamiento de los efectos de poder y saber?[56].

Como también señalara Roland Barthes, saber –en Foucault- es "la otra cara que la razón –las razones- niega"[57]. El saber sería el reverso de una *episteme* cuyo estatuto se afirma en las certezas de la ciencia o de los saberes reconocidos como tales. Es por ejemplo el par razón/sinrazón, en cuya dualidad Foucault buscará el archivo de las verdades enunciadas bajo el nombre "locura", archivo que Foucault circunscribe, en *Histoire de la Folie*, al caso de Francia, entre los siglos XVII y XVIII), un recorte puntual de la ciencia o de los saberes asumidos –reconocidos- como tales. Es por ejemplo el par razón/ sinrazón, en cuya dualidad Foucault buscará el archivo de las verdades enunciadas bajo el nombre "locura", archivo que Foucault circunscribe, en *Histoire de la Folie*, al caso de Francia, entre los siglos XVII y XVIII), un recorte puntual.

Situada en las coordenadas espacio (Francia) y tiempo (siglos XVII y XVIII), la descripción foucaultiana de la locura se focaliza especialmente en el Clasicismo, desde la

---

56 Foucault, M. "Verité et pouvoir" (1977), trad. en *Un Diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Barcelona, Ed. Materiales, 1978, pp. 139-140. Citado por Morey, M. en ob. cit., p. 63.

57 Barthes, R. "De part et d'autre", en *Critique*, 1961. Citado por Morey, M. *Lectura de Foucault*, p. 66.

creación del Hospital General de París y las políticas de encierro de la pobreza, hasta su medicalización y liberación de los encadenados de Bicêtre (1794). En un panorama ajustado a la situación francesa, Foucault distingue cuatro grandes formas de conciencia desplegadas en la modernidad y cuya nota común son el encierro y la exclusión de la locura. Ellas son la conciencia crítica (denunciante), la conciencia práctica (excluyente), la conciencia enunciativa (que se reconoce en la cordura) y la conciencia analítica (que conoce objetivamente la locura), primando las dos primeras en el Clasicismo, las dos segundas en la Modernidad.

Foucault precisa más aún estas caracterizaciones de las formas de conciencia y su objeto en tanto "locura", distinguiendo en qué modos, en qué instituciones y en qué momentos han tenido mayor actividad: la conciencia trágico/crítica en el Renacimiento y con la "institución" de la *Stultifera Navis*, la conciencia crítica/práctica en tiempos de creación del Hospital General y con el encierro laboral; la conciencia práctica/analítica con la medicalización del encierro (1785) y finalmente la conciencia práctica y la analítica, con el encierro médico (1794). Liberada en la literatura y el arte durante el Renacimiento, la locura asiste al Gran Encierro con el edicto de fundación del Hospital General (1656) en tres órdenes y con un gran porcentaje de locos y mendigos.

En la tesis de Foucault, el Gran Encierro es la operación del sistema productivo capitalista para erradicar la ociosidad y la pobreza improductiva (o incapaz para el trabajo). En el orden de lo real, el Gran Encierro posibilita imponer un orden laboral y un nuevo estatuto social del trabajo; en lo simbólico, posibilita la erradicación de la lepra en Europa y la emergencia de la Razón cartesiana; en lo imaginario, hay un nuevo modo de percibir la pobreza y la lepra, es el modelo para la exclusión física y la reintegración espiritual:

> el confinamiento es una creación institucional propia del siglo XVII (…) Como medida económica y precaución social, es un

> invento. Pero en la historia de la sinrazón, señala un acontecimiento decisivo: el momento en que comienza a asimilarse a los problemas de la ciudad. Las nuevas significaciones que se atribuyen a la pobreza, la importancia dada a la obligación de trabajar y todos los valores éticos que le son agregados, determinan la experiencia que se tiene de la locura, y la forma como se ha modificado su antiguo significado[58].

¿Con qué espacio discursivo confronta Foucault? Con el racionalismo cartesiano. Es en el espacio del *cogito* y de la *ratio* donde la locura deviene en imposibilidad, por ende, extrañeza:

> no es la permanencia de una verdad la que asegura el pensamiento contra la locura, como le permitiría librarse de un error o salir de un sueño; es una imposibilidad de estar loco, esencial no al objeto del pensamiento, sino al sujeto pensante. Puede suponerse que se está soñando, e identificarse con el sujeto soñante para encontrar "alguna razón en dudar": la verdad aparece aún, como condición de posibilidad del sueño. En cambio, no se puede suponer, ni aún con el pensamiento, que se está loco, pues la locura es justamente imposibilidad del pensamiento: "yo no sería menos extravagante…"[59].

Imaginación y sueño son dominios controlables en el universo cartesiano, no así la locura, eso es lo absolutamente "otro" que le niega al sujeto racional la posibilidad de pensar, por ser el ámbito de la sinrazón. A ese otro de la sinrazón es, excediendo el gobierno de un sujeto racional, a lo que se dirige el Edicto Real de 1656 inaugurando –con un nuevo dominio institucional y discursivo- el Gran Encierro de los cuerpos improductivos, ociosos, marginales (mendigos, pobres) e insensatos (los "libertinos", los "degenerados morales").

---

58 Foucault, M. *Historia de la locura en la época clásica 1,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 124.

59 Foucault, M., ob. cit., p. 76.

Con el Gran Encierro como dispositivo de captura laboral indiscriminada, se consolida también un saber y su técnica: la medicina, y sus terapias de tratamiento, curación y medicalización del sujeto enfermo. Se condensan en este campo las taxonomías de la enfermedad como sus formas terapéuticas: purificación, inmersión, despertar, teatralización, etc. nace aquí la psicologización de la locura, con la inclusión de la histeria en la taxonomía de enfermedades mentales.

La medicalización de la locura (y la exigencia de un control médico del encierro) ofrece, en la hipótesis de Foucault, la condición de posibilidad a un encierro laboral y a una experiencia moderna de la locura, reuniendo así un discurso moral, científico, de gestión institucional y terapéutico, acorde a funcionalizar la sinrazón (por ejemplo, en los movimientos de reforma de la beneficencia y los hospitales, o en las políticas de higiene). Foucault describe así los comienzos de la psiquiatría como práctica científica que realiza un desplazamiento clave en el tratamiento de la locura: la liberación de los encadenados de Bicêtre, o el *Nouveau Partage*, en virtud de las reformas de Pinel y Tuke, en Francia e Inglaterra, respectivamente. Con esta liberación nace el asilo, espacio límite para la convivencia de la sinrazón visible y enunciable con la objetividad científica.

Los hechos que emergen de estas condiciones de reestructuración del tratamiento de la locura son: el *Nouveau Regime* (en el dominio infraestructural), el Movimiento General de la Reforma Hospitalaria (en el dominio institucional), la Declaración de los Derechos del Hombre y un concepto de libertad para otro estatuto hospitalario (en el dominio discursivo), la percepción del hombre en su alienación y marco filantrópico-humanístico de reconducción del hombre a sus "verdades esenciales" (en el dominio perceptivo).

La psiquiatría como ciencia y la liberación de los encadenados son un hito en el contexto del Gran Encierro y su dispositivo de exclusión, por la experiencia "humanitaria"

de la locura. Pero para Foucault este progreso no es tal, pues abre el "encierro médico" como órgano de gestión institucional de la población, y el "saber médico" como discurso objetivador que reduce al hombre al estatuto de cosa. Este doble carácter médico (encierro/saber) ratifica la locura como entidad clínica, patologizando la sinrazón y objetivando la idea o concepto de libertad, con varias contradicciones: la libertad deviene en juego de espacio cerrado, se libera al sujeto del crimen y del mal, se le despoja de su libre voluntad, pero la misma es ahora transferida al médico.

En suma, el *Nouveau Regime* ofrece una libertad que neutraliza al sujeto y su poder. La locura deviene objeto de conocimiento de una estructura alienante, contenidas sus formas de liberación en distintas estructuras de protección: el internamiento y su supresión, el asilo y la captación de la locura, el derecho de expresión del sujeto loco (y ahora su propio objeto), la verdad y los juegos de la mala conciencia, la verdad psicológica y las separaciones de las formas de la locura son consecuencias de ello la libertad en sus determinaciones reales, su objetivación en los hechos y observaciones:

> este doble movimiento de liberación y servidumbre constituye las bases secretas sobre las que reposa la experiencia moderna de la locura. La objetividad que reconocemos a las formas de la enfermedad mental, fácilmente creemos que se ha ofrecido libremente a nuestro saber como verdad finalmente liberada, en realidad, sólo se entrega precisamente a aquel que está protegido de ella. El conocimiento de la locura supone, en quien la tiene, cierta manera de desprenderse de ella, de haberse liberado de antemano de sus peligros y prestigios, cierto modo de no estar loco[60].

El desplazamiento del Clasicismo al dispositivo médico del siglo XIX se produce al dejar el modelo binario (razón/

---

60 Foucault, M. *Historia de la locura en la época clásica 2,* Tercera Parte, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 185.

sinrazón, verdad/error), que es sustituido por el modelo "el hombre-su locura-su verdad"[61]. Según Foucault, es en esta psicologización del hombre que se consolida nuestro modo de ser contemporáneo.

El desplazamiento promueve el pasaje de la locura al lenguaje, el objeto de conocimiento y a su vez de reconocimiento, pues el lenguaje le devuelve al loco una imagen objetivada de sí mismo. Reconocimiento tematizado en dos formas diversas de la mirada, la reflexión (Hegel) y la experiencia lírica (Hölderlin), como si acaso se renovara el poder trágico de la locura renacentista. Por el lenguaje, la locura se abre al sinsentido, a otras miradas del mundo, al vacío, al silencio, al desgarro ante el amor, el tiempo y la muerte, heridas de la conciencia trágica de la razón occidental.

Pero con ello nace también, para la locura, la imposibilidad de la obra: Russell y Artaud son testimonio de ello. Mutación de una *episteme* donde la locura se hace cuerpo en el lenguaje, se escinde de la sinrazón y el encierro y se hace experiencia de un doble, o un nuevo borramiento en nuestra cultura del rostro de la locura. Dice Foucault, en un texto de autocrítica a *Histoire de la Folie*, pero sobre ese borramiento del rostro del loco:

> Sé bien que proponiendo esta última hipótesis (sobre las modalidades y técnicas para borrar el rostro de la locura) impugno lo que se admite ordinariamente: que los progresos de la medicina podrán hacer desaparecer la enfermedad mental, como la lepra y la tuberculosis; pero que una cosa permanecerá, que es la relación del hombre con sus fantasmas, con su imposible, con su dolor sin cuerpo, con su osamenta de noche; que una vez puesto fuera de circuito lo patológico, la sombría pertenencia del hombre a la locura será la memoria sin edad de un mal borrado de su forma de enfermedad, pero que continúa obstinándose como desdicha. A decir verdad, esta idea supone inalterable lo que, sin duda, es lo más precario, mucho más precario que las constancias de lo patológico:

61 Morey, M., ob. cit., p. 95.

> la relación de una cultura con aquello mismo que excluye, y más precisamente la relación de la nuestra con esa verdad de sí misma, lejana e inversa, que descubre y recubre en la locura[62].

Poder y discurso sobre la locura: entre razón y sinrazón, ¿biopoder?

Hacia sus últimos años de vida, Foucault desarrolla la hipótesis del biopoder como aquel gran dispositivo de Occidente según el cual poder y discurso sobre el poder son, ni más ni menos, que el gobierno de la vida misma (y su poder sobre la muerte). Los enunciados sobre el poder y la vida se hallan presentes en su obra máxima del momento genealógico, *Surveiller et punir, naissance de la prison*, pero más aún en *Histoire de la sexualité 1* como principalmente en los cursos impartidos (el tema del biopoder es el corazón de seminarios tales como *Il Faut defendre la societé*, *La naissance de la biopolitique, Securité, territoire, population*), como también en espacios de formación aborda la locura y la enfermedad como un problema de poder (*Les Anormaux, Le pouvoir psiquiatrique*).

¿Qué es el biopoder? Quizás aquel proceso por el cual, en los umbrales de la vida moderna, la vida natural empieza a ser incluida en mecanismos y cálculos del poder estatal, haciendo de la política una biopolítica (un biopoder), y convirtiendo a la especie y al individuo en objetivos de las estrategias políticas de la sociedad[63]. A través del Estado, el

---

62 Foucault, M. "La locura, la ausencia de obra", en *Obras esenciales II*, Estrategias de poder, Madrid: Paidós, 2010, p. 239.

63 La noción de biopoder es formulada en *Histoire de la sexualité 1*, p. 173. Previo a la publicación del primer volumen de *Histoire de la sexualité*, Foucault describe las políticas de la vida, las formas del biopoder, en los saberes de la biohistoria y la medicina social, como *epistemes* que en la Modernidad comienzan a ejercer control sobre la vida de las poblaciones para asegurar así las fuerzas del trabajo. Esta primera descripción sobre el biopoder como

poder avanza sobre la vida en los modos de gobierno de los hombres desde políticas sobre la población, pues ella es un problema de gestión del poder. En ese contexto, las tecnologías de gobierno de la vida actúan sobre la constitución de cuerpos dóciles, cuyo control disciplinario se produce por modos tales como la animalización, el refinamiento de las prácticas, la multiplicación de las posibilidades para proteger la vida y reproducir los modos existentes de funcionalidad al sistema.

En el dispositivo razón/sinrazón, el biopoder emerge en tanto formas de ejercicio del poder sobre la vida a través de las disciplinas con las cuales los dispositivos de la soberanía, la guerra, el hombre-máquina, el capitalismo, el poder soberano, el racismo y el totalitarismo devienen en formas o procedimientos sobre discursos de formación histórica, tales como los pares que constituían la locura y su encierro o exclusión: exclusión/inclusión, razón/locura, verdadero/falso.

Entre el biopoder y los discursos de construcción de dispositivos con voluntad de verdad acerca de los sujetos que en ellos se forman, se construyen las normas y las formas de dominación definidas en *Surveiller et punir, naissance de la prison* como técnicas de dominación del "cuerpo dócil" y del "buen encauzamiento"[64]. Estas formas del biopoder tomarían dos formas puntuales: la anatomopolítica y la biopolítica. El primero es un poder ejercido sobre los cuerpos individuales a través de las disciplinas de normalización y las disciplinas científicas del conocimiento (medicina social, soberanía, racismo -estatal y biológico-, economía política).

---

análisis de la constitución de la vida en el Occidente moderno fue postulado en una conferencia dictada en la Universidad del Estado de Río de Janeiro, en octubre de 1974 y luego publicada la Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud (nro. 6, enero-abril de 1977, pp. 89-108) bajo el nombre "El nacimiento de la medicina social". El mismo texto se encuentra como capítulo 14 de Parte II (Estrategias de Poder) de *Obras Esenciales*, ob. cit., pp. 14-671.

64 Foucault, M. *Vigilar y castigar*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2008.

El segundo es el poder ejercido en las poblaciones a través de las técnicas de gobierno (demografía, higiene pública, seguros, urbanismo y ecología).

Todas estas formas de dominación por las cuales el biopoder atraviesa la vida de las poblaciones en la modernidad se fundan, principalmente, en la subjetivación de formas de gobierno que constituyen a la sexualidad de los sujetos, y que se pone en acción efectiva a través de políticas con las cuales la gubernamentalidad de los Estados se funden con la gubernamentalidad de la población y del individuo mediante estas líneas de acción específicas: el control de nacimientos, la psiquiatrización de las perversiones, la sexualización de la infancia, y la histerización del cuerpo femenino.

Entonces, en las actuales formas de gestión del biopoder, ¿qué actualidad tiene la descripción del saber sobre la locura?, ¿qué vigencia mantienen los modos de exclusión según criterios de saber/poder?, ¿qué modos de subjetivación nos son posibles, y en qué condiciones?

III.

A lo largo de este ensayo monográfico, hemos tratado de confirmar la hipótesis según la cual problematizamos la *Histoire de la folie a l'âge classique* como un análisis a modo de prólogo acerca del biopoder, un *avant premier* de una descripción histórica de la locura para abordar una forma de gestión del poder en la Modernidad y el Clasicismo: el biopoder.

Objeto de técnicas de individuación específicas (los tratamientos y la medicalización desde saberes autorizados en el campo de la medicina), el biopoder actúa en la *episteme* acerca del loco, de su cuerpo y su psiquismo, con procedimientos de normalización, corrección, exclusión o condena al estado de locura. Objeto de técnicas de control de las poblaciones y políticas de seguridad, de empleo, de control

de los pueblos en el contexto de un Estado soberano y burgués, el biopoder regula las fuerzas sociales mediante el encierro, el destierro, el asilo y las políticas de beneficencia para instituciones de reclusión de la locura como enfermedad, y como antípoda de un poder que necesita la vida para producir control y capital.

Desde luego, hay muchos otros problemas en torno a la articulación entre el biopoder –como noción clave del momento genealógico y de la gobernabilidad- y la *episteme* de la locura, sus saberes y prácticas, y los desplazamientos realizados por el mismo Foucault en su análisis (desplazamientos desde la representación a la analítica del poder, de la violencia a la microfísica del poder, y de las regularidades institucionales a las disposiciones del poder). Foucault aborda estos desplazamientos en una autocrítica profunda a la *Histoire de la folie,* en el curso *Le pouvoir psiquiatrique*; realiza también otros desplazamientos sobre locura y poder en el curso *Les Anormaux*.

En suma, el interrogante derivado de esta lectura de *Histoire de la folie* es el tema que da a pensar nuestras condiciones de vida política, en la actualidad, nuestros modos de relacionarnos con los modos de gobierno en un presente heredero de la historia de la Modernidad y del Clasicismo y que, por placer o por defecto, sigue atravesando las preguntas cotidianas de nuestra vida: el poder. Temas como la exclusión, el disciplinamiento, la normalización, la constitución ética del sujeto de poder, la práctica de la libertad como acto político de apropiación del poder, y tantos temas más derivados de estas reflexiones sobre la locura, su rostro sin obra, y el biopoder nos dejan, quizás, una cantera de problemáticas para pensar, escribir y leer, en diversidad de coordenadas diferentes.

4

Rorty y el giro del espejo al lenguaje en el horizonte postnihilista del presente

I.

¿Qué inquietudes despierta la lectura de los textos de Richard Rorty, al momento de pensar la filosofía contemporánea? ¿Qué horizonte promueve el giro pragmático en el escenario de la filosofía como problematizadora de lenguaje? En ese sentido, el pensamiento de Rorty, ¿cómo postula el papel de la filosofía frente a los desafíos del presente histórico en una sociedad en un sistema de organización neoliberal? ¿Qué vigencia tienen los postulados hermenéuticos, en la apropiación que Rorty ofrece de este paradigma? ¿Qué elementos de su crítica nos brindan aportes en el marco de una ontología de la actualidad?

Rorty y su época

De comienzo, cabe destacar el trabajo de crítica y de ejercicio de la sospecha que este filósofo tuvo como tarea apasionada respecto de grandes teorías filosóficas: el platonismo, el neopositivismo, la hermenéutica, el pragmatismo, el nihilismo. Hijo de su tiempo, Richard Rorty (1931-2007) si hoy es un filósofo discutido e influyente, lo es precisamente por el trabajo crítico y dialéctico con el *canon* de

la filosofía académica, la concepción revolucionaria en los giros lingüístico y pragmático, y la posibilidad de promover preguntas en una morada del lenguaje: la crítica literaria.

Educado en la cultura americana de posguerra, Rorty no limitó su quehacer al ámbito de la producción filosófica y al trabajo académico en la enseñanza de la literatura. Por el contrario, participó en los debates intelectuales de su época (con Habermas, con los pragmatistas, con el círculo de Viena) y fue activo militante de los derechos humanos a favor de una sociedad pluralista, en efecto, criticó acérrimamente el avance de la derecha en Estados Unidos y los ataques terroristas a países extranjeros, como expresión contemporánea del fascismo. Además, las persecuciones macarthistas sufridas por sus familiares marcaron también sus posicionamientos teóricos e ideológicos y su actitud crítica a toda forma de práctica autoritaria.

II.

La lectura de Rorty hacia el legado histórico de la filosofía

La actividad filosófica de Rorty comenzó como lectura y búsqueda en 1945, en el seno de una familia de activistas políticos e intelectuales: su padre dirigía la revista socialista *The Masses*, y su madre provenía de una familia dedicada al evangelio social con fuerte militancia contra el racismo y en defensa de los derechos de las mujeres. Siendo adolescente y ávido lector, Rorty aprendió sobre las luchas obreras, sindicales y anarquistas que marcaron la primera mitad del siglo XX. Desde su formación sentó compromiso de conciencia social y talento escritural para el teatro y la ficción.

En 1946 leyó a Nietzsche y Platón en un ambiente aristotélico-tomista, en la Universidad de Chicago, donde

también pudo descubrir la obra de John Dewey. Fue acérrimo crítico del platonismo, por su correspondencia idealista y metafísica entre verdad y conocimiento, verdad y belleza, verdad y ser. También allí conoció la filosofía política de Leo Strauss y la obra de Rudolf Carnap -por la cual se dedicó al estudio de la filosofía analítica, especialmente a las teorías del lenguaje de Russell y Wittgenstein-. Durante los años 60 y 70 se aproximó a la hermenéutica, sobre todo a la propuesta de Hans-Georg Gadamer, llegando incluso a realizar trabajos en colaboración con uno de los mayores exponentes de la hermenéutica y el postnihilismo, Gianni Vattimo[65].

Los giros lingüístico y pragmático

En los años 50, Rorty se dedicó a la lectura de Charles Peirce y de la filosofía analítica. También conoció las obras de Thomas Kuhn, Donald Davidson y Saul Kripke, comenzando la escritura ensayística. Luego se conoció su primer gran aporte a la filosofía analítica, *The lingüistic turn* (1967), cuya pregunta central era ¿qué significa que la filosofía consiste en análisis del lenguaje? Rorty planteaba las dos posturas del momento: la que promueve la construcción de un lenguaje ideal según el modelo de la lógica, y la que promueve la construcción del lenguaje ideal según un modelo más próximo al de J. L. Austin. Pero, y sobre todo interpretando la obra de Wittgenstein, Rorty señaló que los problemas filosóficos deben olvidarse en los juegos del lenguaje.

Y precisamente allí, en ese nuevo posicionamiento teórico, giró hacia la hermenéutica, especialmente por la pregunta clásica del paradigma interpretativo sobre cómo mantener la comunicación y la comprensión entre sujetos

---

65 Entre sus trabajos de colaboración, destaca el libro *El futuro de la religión*, Barcelona, Paidós, 2006.

de habla y de desacuerdos. Desde 1961, Rorty se familiariza con la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, desde donde luego construye su crítica a la filosofía como representación y al conocimiento considerado estáticamente, según el modelo cartesiano-kantiano, crítica que culminará en su obra *Philosophy and the mirror of nature* (1979). Allí Rorty se propone superar la idea del conocimiento como dominio de lo epistemológico en el paradigma milenario de la hermenéutica, especialmente considerando el necesario pasaje de la filosofía como investigación a la filosofía como conversación. La epistemología como dominio del conocimiento no tendría, entonces, el carácter tradicionalmente asignado de intermediaria y de supervisora de la relación del sujeto con el objeto de conocimiento, ni tampoco puede dar respuestas de conciliación alguna entre moral y racionalidad.

Para Rorty, la hermenéutica ofrece el espacio teórico ideal para una perspectiva del lenguaje como experiencia del mundo y del yo contingente, posibilitando comprender la filosofía como un conocimiento edificante y una teoría cultural: sin ser sistemática, la filosofía edificante promueve una consciencia creativa y una escritura literaria con amplio uso de la ironía y cabal conciencia de la situación y de la contingencia del lenguaje y del pensamiento, superando el molde normalizador de la filosofía canónica. Sin ser relativista, Rorty apuesta por una filosofía edificante en la cual otra relación con la verdad sea posible: tal sería una forma de filosofía sin supuestos ni fundamentos, sino como perspectiva histórica del presente que promueva una "segunda Ilustración", esto es, la posibilidad de pensar por sí mismos sin los moldes de la autoridad y la religión (tarea que la Ilustración del siglo XVIII no logró, a su juicio, porque hizo de la ciencia una nueva religión).

Instalado en Princeton, Rorty ya dedicado a la filosofía como experiencia retórica y poética con el lenguaje, trabajó en *Consequences of Pragmatisme: Essays, 1972-1980.* Desde allí, se ocupó del pensamiento de Dewey y el pragmatismo,

revalorizado como modelo de la buena filosofía historicista. Así también su búsqueda en el pragmatismo estaba en el orden de enunciar el ocaso de la epistemología y despojar la noción de experiencia del terreno del lingüisticismo.

Inclinándose hacia la filosofía como teoría cultural y al lenguaje en modo de conversación, Rorty fue sentando las bases en su propuesta hermenéutica para definir el quehacer interpretativo y del conocimiento como experiencia contingente y como juego del lenguaje en la ironía y en la metáfora. La filosofía edificante es ahora dialogante, inspirada en los nuevos movimientos retóricos del pensamiento débil, del posestructuralismo, de la deconstrucción y las miradas emergentes del agotamiento de los formalismos y las teorías regidas por protocolos sistemáticos de investigación, perspectiva que en su caso trabajó de manera permanente enseñando filosofía a estudiantes de Literatura en la Universidad de Virginia.

La filosofía edificante y dinámica, incluso en el espacio academicista de las grandes tradiciones (europea y angloamericana), debía asumir epocalmente y de acuerdo con los nuevos tiempos el papel de mediación y reconciliación entre distintas escuelas y generaciones, entre distintas actividades culturales y como modo de ejercicio práctico en el juego lingüístico de la conversación. Para el autor, hay dos situaciones lingüístico-discursivas de la conversación: una es la situación de acuerdo entre distintas personas, a fin de buscar lo que quieren y proseguir los medios para conseguirlo; otra es la situación de contraste, donde todo es cuestionado y los motivos y términos de la discusión constituyen un tejido elemental en el devenir de ésta. La situación de acuerdo prácticamente no aporta nuevas verdades o afirmaciones amén de lo ya utilitario. La situación de contraste, en cambio, da lugar a momentos literarios y/o poéticos en distintos ámbitos de la cultura donde las interpretaciones heredadas y vigentes ceden paso a nuevos sentidos y aplicaciones situadas de lo que de ellas se interpreta.

La filosofía edificante

La tarea edificante de la filosofía es posible, sostiene el autor, sólo si hay un cambio de método y si se puede abandonar el afán de conciliar la responsabilidad moral y la responsabilidad por el quehacer de los ciudadanos. Este es un modo de reconocimiento de la contingencia y finitud del yo, pero también es la posibilidad de construir una posición intermedia entre ambas cuestiones o responsabilidades, pues se puede ser afirmativo y autocreativo, como también cultivar el cuidado de sí mismo, la solidaridad y el compromiso con la democracia sin resignar la propia libertad.

En definitiva, en este abordaje, las sociedades liberales progresan no porque se acerquen a una verdad superior o trascendente, sino por procurar los medios que aminoran la crueldad de la vida. Una sociedad menos cruel es la que hace posible una mayor práctica de la libertad en vías de un cosmopolitismo con emancipación efectiva de los hombres, des-sujetados del fascismo que caracterizó la primera mitad de siglo XX y de los dogmas que esclavizan a los pueblos sin solidaridad y sin crecimiento pleno en los campos de la ética y la política. Para una sociedad libre y una democracia liberal, este modo de filosofía edificante sería el más adecuado en una perspectiva cultural y afirmativa, históricamente consciente de su tiempo y contingencia.

El juego lingüístico y narrativo de la ironía

En la que Rorty consideraba como su mejor obra, *Contingency, irony and solidarity* (1989), proponía un antiautoritarismo como lema implícito a favor de una política diferente. En esta perspectiva, el yo contingente no tiene esencia ni fundamentos y –en el horizonte del liberalismo político– es un sujeto de práctica de la solidaridad como percepción del otro y como sensibilidad y capacidad de una actitud receptiva y de semejanza de los otros. Ello se formula en el

siguiente enunciado como puesta en palabra de la crueldad para mitigar y denunciar su efecto negativo en la cultura:

> Percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales (de tribu, de religión, de raza, de costumbres, y las demás de la misma especie) carecen de importancia cuando se las compra con las similitudes referentes al dolor y la humillación [...] es la razón por la que [...] las principales contribuciones del intelectual moderno al progreso moral son las descripciones detalladas de variedades particulares del dolor y la humillación (contenidas, por ejemplo, en novelas o en informes etnográficos), más que en los tratados filosóficos o religiosos[66].

Ello implica la posibilidad de contarnos nuestras propias historias, construir narrativas que construyan libertad. A tal fin, Rorty postula la "exigencia socrática", paradigma del "filósofo ironista" o capaz de decir con el lenguaje lo contrario de lo que se busca explicitar.

Pero en sus postulados también la ironía es un estado subjetivo, un estado de ánimo, un modo reflexivo y autonarrativo de verse a sí mismo cercano al cinismo en su acepción ética del *self*, como capacidad de usar máscaras en un mundo conocido como ficción, fábula y mentira (y en un lenguaje metafórico), es decir, el cinismo como pose con distancia y la posibilidad de conocer que la acción no es independiente del poder sino la condición para la construcción de poder, en un sentido estético y de mayor distancia de sí mismo. Esta forma del cinismo no es partidaria de una justicia global y universalista, más bien hace posible distanciarse de uno mismo sin tomarse tan en serio, a consciencia de una ciudadanía libre y cultivada.

Cultivar la ironía en una propuesta filosófico-lingüística de cinismo sería la condición para construir lenguajes básicos que permitan a los seres humanos construir proyectos

---

66 Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 210.

comunes y nuevas esperanzas, contar sus propias historias y percibir la contingencia de estas:

> […] empleo el término "ironista" para designar a esas personas que reconocen la contingencia de sus creencias y de sus deseos más fundamentales: personas lo bastante historicistas y nominalistas para haber abandonado la idea de que esas creencias y esos deseos fundamentales remiten a algo que está más allá del tiempo y del azar[67].

El ironista contiene viva la conversación y asume su situacionalidad y contingencia en un sentido de pertenencia histórica a un presente, en una sociedad democrática. La forma ideal de la ironía – y de la teoría irónica- es la narración que tiene una mirada historicista del presente. Esto, de algún modo, puede cultivarse en la lectura de los libros que potencian nuestra fantasía, que nos ayudan a ser menos crueles (como hombres, como instituciones, como sociedad) y que ayuden a comprender los conflictos desde la buena literatura cual juego del lenguaje de una filosofar edificante y metafórico.

III.

No era idea de estas páginas sistematizar la crítica a la perspectiva del lenguaje en la filosofía analítica ni la apropiación que Rorty hace de la hermenéutica. Fue preciso desarrollar brevemente el conjunto de su pensamiento, en la voluntad de comprender su polémica y puesta en sospecha de la filosofía académica y su apuesta a un filosofar edificante, no como sistema sino como práctica del lenguaje, como juego del lenguaje, plasmado en dos registros del pensamiento: la literatura y la conversación.

---

[67] Ob. cit., p. 17. Cursivas del autor.

Desde luego, creemos que los aportes de Richard Rorty al pensamiento contemporáneo, y especialmente a la consideración del lenguaje como juego, ironía y metáfora, no sólo rompen el concepto de experiencia y conocimiento cual representación, sino que propician una perspectiva post-nihilista de afirmatividad del hombre en cuanto sujeto temporal, solidario, y comprometido con la libertad y autarquía de la comunidad en la que está y donde vive. Y en el trabajo apasionado de sus críticas y giros en torno a las ruinas de la modernidad y a favor de una "segunda ilustración", quizás aún hay mucho por leer y pensar, en esta rehabilitación de la hermenéutica aplicada a la constitución de una cultura libre y de iguales (en los discursos, en los hechos).

5

Ética y discurso

Alcances y límites para la formación política en la perspectiva de Habermas

I.

Este ensayo aborda la propuesta teórica de Jürgen Habermas denominada "ética del discurso", y en particular la propuesta de formación del sujeto político. Para ello, se realiza un ligero recorrido de su pensamiento, contextualizando su formación en la filosofía y sociología -especialmente su adscripción a la Escuela de Frankfurt- y situando su problematización de la modernidad desde el legado de la crítica de Kant.

En ese horizonte, la propuesta de Habermas con respecto a la ética es quizás decisiva, no sólo como culminación de su proyecto de consumación de la Ilustración sino también como eje de la constitución ciudadana para una comunidad democrática de hombres libres, iguales y racionales que promueven el bien común desde el universalismo y el diálogo deliberativo. No obstante, en la noción de sujeto político es donde vemos una aporía, si se quiere, en el pensamiento habermasiano, punto clave para la constitución política de la democracia deliberativa.

Por ello, revisamos aquí su perspectiva concentrándonos particularmente en la ética del discurso, y en las consecuencias que en la teoría ética-política la misma produce.

Entendemos que su obra deja un desarrollo clave como aporte a la democracia desde la ciudadanía constituida como acción comunicativa y ética discursiva: Sin embargo, no está claro si ello ofrece un marco procedimental para la formación del sujeto político, problema quizás clave en la conformación de nuestras democracias, aún preconfiguradas según el modelo de partidos y de élites de gobierno.

II.

Jürgen Habermas

Exponente paradigmático de la Teoría Crítica, y de la segunda generación de frankfurtianos, Jürgen Habermas (1929) es uno de los intelectuales alemanes más prolíficos de Europa y del mundo, no sólo por la complejidad de su obra y pensamiento sino también por su *praxis* permanente con distintos momentos de trabajo por la afirmación y crecimiento de la democracia como forma de gobierno universal y pluralista. Heredero de una formación en la hermenéutica filosófica, la filosofía analítica y la teoría crítica, Habermas construyó un aparato teórico con un fuerte trabajo de interdisciplinariedad y amplitud, al punto de hacer imposible demarcar su propuesta en un solo territorio epistemológico o disciplinario.

Recuperando la propuesta kantiana de una paz perpetua, y en la interpretación de un sujeto cognoscente capaz de lograr y cultivar la Ilustración, su trabajo afirma tres elementos claves del núcleo duro del idealismo trascendental: las nociones de *acción, racionalidad y comunidad intersubjetiva* (ésta fundada no en el trascendentalismo de la conciencia cognoscente sino como conciencia lingüística de acción y capaz de racionalidad comunicativa intersubjetiva). Podría decirse que el alfa y omega del pensamiento de Habermas

es la idea (y *praxis*) de una de las formas de gobierno más antigua y reciente en Occidente: la democracia.

Con un *telos* enfocado en la justicia, la democracia deliberativa de Habermas es el modo concreto de cumplimiento del proyecto "inacabado" de la Modernidad. Tal vez, sugiere, ni el liberalismo ni el republicanismo formal agotan la posibilidad de lograr una democracia cosmopolita fundada en la paz, en la justicia y en una noción de ciudadanía activa capaz de pensar por sí misma y dotada de acción comunicativa.

Tampoco las democracias formales gobernadas por élites tecnocráticas dan solución al sueño moderno del buen gobierno; ello afirmado en el convencimiento de que toda razón produce Ilustración y, por tanto, es la posibilidad de pensar con libertad, autonomía y conciencia con derechos humanos.

También una democracia cosmopolita fundada en la paz es un ideal universalista contrapuesto a la economía global del capitalismo tardío y de los neoliberalismos que hegemonizan la cultura de la globalización. Entre la Guerra Fría y Mayo del 68, Habermas asume una posición de creciente problematización, reafirmando su lectura del marxismo con una sistematización de la filosofía kantiana especialmente aplicada a su propuesta ético-política de la democracia deliberativa. Las coyunturas políticas de segunda mitad del siglo XX (el belicismo, Vietnam, las nuevas formas de totalitarismo, el avasallamiento a los derechos civiles, etc.), no hicieron más que motivarle a reafirmar su posicionamiento filosófico-social a favor de la ética discursiva para una democracia cosmopolita fundada en la justicia y en el ideal de transnacionalismo universal.

Bajo el ideario de la emancipación

Habermas comparte con la primera generación de frankfurtianos la concepción de una teoría crítica cuyo fin es la emancipación del sujeto, el carácter ambivalente del legado moderno de la Ilustración y la racionalidad, la crítica al positivismo y el abordaje interdisciplinario del conocimiento. Pero construye una teoría social sistemática sin carácter negativo, comprende el lenguaje y la comunicación como instancia clave del giro a la intersubjetividad para superar la filosofía de la conciencia y propone una idea de la racionalidad comunicativa como condición para la democracia liberal. Su propósito estriba en propiciar una racionalidad práctica que acote definitivamente la racionalidad tecno-instrumental con el núcleo normativo de la Ilustración: la capacidad de pensar por sí mismo, la formación del sujeto con conciencia libre y responsable.

En la obra de Habermas, oficialmente iniciada con *Historia y crítica de la opinión pública* (1962), la esfera pública asume un papel protagónico fundamental e inspirador en su desarrollo teórico y político siendo el modelo normativo de la democracia deliberativa. El horizonte ideal de la emancipación posibilita la comprensión del trabajo como actividad de interacción que -con la filosofía del lenguaje- son el fundamento de la racionalidad comunicativa. En su nuevo sistema filosófico, la solución política de superación al capitalismo tardío y la "jaula de hierro" weberianamente definida de la administración burocrática social, consta de una triple relación conceptual entre democracia, inclusión e igualdad. Tales son los pilares de la relación entre derecho y política, y la posibilidad de autodeterminación del ciudadano como elemento activo de una democracia deliberativa. La esfera pública es el lugar de la conciencia individual autónoma, pues hace no sólo de tribunal de justicia sino también de razón práctica solidaria con la moral, con la ética. La esfera pública es el lugar de realización ética

de la política y consumación del ideal emancipatorio de la modernidad. Es el lugar propio para el uso público de la razón, ejercicio que se cultiva en la acción comunicativa y en su constitución moral y ética, de allí lo fundamental de la ética del discurso en esta teoría.

Ética del discurso

Para proponer una ética discursiva, Habermas reposiciona y resignifica el alcance de la ética formalista de Kant. De carácter deontológico reformulado, la ética discursiva es una ética de procedimientos por los cuales los sujetos comprueban la validez de los enunciados con un alcance universal y formal: separando estructura y contenidos del juicio moral y tendiendo a la justicia por sobre la felicidad. Así, la ética discursiva contribuye a dirimir el bien con carácter universal acotado a la comprensión de las situaciones relativas (singulares, colectivas) en el que los enunciados se producen.

Caracterizan a la ética dialógica o discursiva estos elementos: es procedimental, y de carácter democrático, busca el consenso para la fundamentación de normas; es deontológica, pues busca principios y normas morales para guiar el obrar humano; es cognitivista, pues asigna validez moral según el consenso racional e intersubjetivo de las normas y principios; y es universalista, por cuanto tiende a generalizar las normas en un máximo posible. Estos elementos teóricos fueron trazados en *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983), *Facticidad y validez* (1992), y *La inclusión del otro* (1996), textos en los que Habermas ofrece las bases teórico-epistemológicas y éticas de la política, del derecho deliberativo y de la democracia parlamentario-republicana.

En la perspectiva de la ética del discurso, Habermas posiciona dos ejes en la comprensión del lenguaje: el discurso (como debate y diálogo ético-político intersubjetivo)

y la comunidad de diálogo. Toda ética discursiva tiende a una moral universalista fundada en la argumentación y la búsqueda de la justicia. En efecto, diálogo y enunciados argumentativos fundamentan la normatividad moral para una comunidad universal de diálogo.

En tal sentido, la lectura habermasiana de Kant hace de la ética un saber ya no formal sino procedimental cuyo ideal es la comunidad universal de comunicación, pero con función pragmática en situaciones concretas, en las deliberaciones reales. Para ello, hay un par de condiciones reunidas en el principio "U" –de universalizabilidad-: la participación plena de todos y todas, y un trabajo con buenos argumentos de discurso y controversias, y el principio "D" –discursividad- según el cual sólo el argumento racional de diálogo entre los afectados sienta las bases para una clarificación de la opción moralmente correcta y justa. Ambos principios deben reunirse en la situación de habla (ideal) cuyas condiciones para una verdadera igualdad de oportunidades deben partir de algunas premisas: la misma oportunidad de emplear actos de habla comunicativos; igualdad de oportunidades de interpretar, afirmar, explicar, justificar; simetría para expresar estados emotivos y también acceder a oportunidades; oportunidades de actos de habla regulativos para permitir, prohibir, hacer y retirar promesas. Tales condiciones garantizarían la fuerza argumentativa y el consenso, fundando la situación ideal para el diálogo deliberativo.

El diálogo ideal, la acción de habla universalmente ideal, debe reunir estas condiciones si pretende validez: ser inteligible a los otros, constituirse de verdad en tanto hechos y datos expresados deben ser fiables, debe tener validez moral o ser cabalmente honesta en la relación intersubjetiva y debe expresar con sinceridad la correspondencia entre el estado de quien habla. Tal pretensión de validez dota de verdad al diálogo o habla ideal y posibilita el consenso, construye la comunidad de diálogo en la pragmática del lenguaje. Construida en colaboración con Apel e inspirados en el modelo de Peirce, la comunidad ideal de diálogo es

aquella en la que hay validez (sólo por ello hay consenso) y básicamente hay reconocimiento recíproco de los interlocutores entre sí, con acceso a igualdad de derechos y sostenidos en una razón teórica capaz de argumentar con conocimiento fundado y en una razón práctica de solidaridad y *ethos* social. Esta capacidad de suspender los intereses individuales por un compromiso colectivo o social posibilita no sólo la comunidad de diálogo sino también la comunidad de investigación.

La argumentación moral en la ética discursiva debe cuidar de la contradicción performativa, pues ello consta de la contradicción entre lo que se dice y lo que se hace, propiamente. La ética discursiva busca la correspondencia entre discurso y mundo social para que la norma sea universalizable, más allá de las variaciones entre espacios sociales y tiempos históricos. La distancia entre lo real y lo ideal tiende a disminuir progresivamente si se habilitan espacios para el diálogo y la deliberación racional.

Horizonte y alcance

Algunos enunciados de *La ética del discurso y la cuestión de la verdad* son claves para comprender el horizonte ideal de la ética discursiva, e interpelar su alcance en cuanto al problema señalado al comienzo: la formación del ciudadano en las decisiones de la comunidad. Habermas reconoce su pensamiento en el anacronismo de la filosofía de la subjetividad y el cambio de paradigma, desde lo epistemológico racional-trascendental a un paradigma con base en el diálogo como deber-ser; no obstante, plantea lo necesario de una complementariedad entre ambos paradigmas filosóficos: la racionalidad y el diálogo, en contextos realistas y de pragmática del discurso, para una democracia de la inclusión y la deliberación. En tiempos de pluralismo interpretativo, Habermas busca una filosofía del consenso donde el ejercicio de la

virtud cognitiva y el discurso práctico puedan tender a una aplicación recurrente del moderno y kantiano imperativo categórico.

Las dos grandes nociones de la filosofía que pueden consumarse (deben hacerlo) en un marco procedimental y deontológico como el de la ética discursiva son la libertad y la autonomía del sujeto, ambas situadas en un plano de intersubjetividad permanente sin el cual es imposible el consenso y la comunidad deliberativa. Ello posibilita que el sujeto no sólo construya discurso práctico, sino que el discurso también garantiza dos condiciones: que todo participante individual es libre, y que tal autoridad epistémica se ejerce con base en un acuerdo razonado con soluciones aceptables racionalmente para todos los hablantes[68]. De ello consta el éxito de la acción comunicativa:

> la teoría de la acción comunicativa es un intento de dar una versión plausible de por qué una persona socializada en un lenguaje y en una forma de vida cultural no puede sino implicase en prácticas comunicativas y, por lo tanto, asumir ciertas presuposiciones pragmáticas, presumiblemente generales[69].

Y respecto a su propuesta teórica, y a las críticas que se le hacen desde distintas posiciones, Habermas especifica tres puntos claves: primero, la teoría de la acción comunicativa tiene base en un modelo idealista con el que desarrolla su teoría social como crítica de otras teorías; segundo, el uso de esas teorías tiene una dimensión histórica en una mirada evolutiva de la modernización socio-cultural y del capitalismo transnacional cosmopolita y de globalización; tercero, con el modelo de la comunidad de debate, se puede hablar en términos universales de una teoría de elección racional general y moral, no necesariamente aplicada a política electoral o a estrategias de gobierno y/o mercado.

---

68 Habermas, J. *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, 2003, p. 7.
69 Ob. cit., p. 9.

III.

Si bien pudimos abordar el pensamiento moral de la teoría social comunicativa de Habermas, inclusive con las dificultades que implica comprender la ética discursiva; no obstante, no pudimos encontrar en este marco mayores precisiones para la formación del sujeto político con funciones de gobierno en representatividad pública ciudadana.

En efecto, su deontologismo moral por una democracia deliberativa fundada en el diálogo y orientada a la justicia, es una perspectiva teórica global en cuanto teoría filosófica y compleja, en cuanto responde a la búsqueda de una forma de gobierno acorde al cosmopolitismo, a la paz universal y a la consolidación del respeto por los derechos humanos en formas democráticas trasnacionales. Pero no brinda precisiones sobre la formación ética y moral del futuro gobernante, del hombre de gobierno elegido por el voto popular.

La comunidad de diálogo en la propuesta de Habermas exige y busca una ciudadanía "ilustrada", capaz de fundar argumentos en razones de peso y acceder a elecciones universalmente morales. Ello no implica el buen uso de este deontologismo, y su aplicación pragmática, en las decisiones del gobernante real en los poderes reales. Quizás en este punto la teoría social comunicativa de la ética del discurso ofrece una aporía, cuyo peso no vemos en términos reales o empíricos, especialmente por lo débil quizás de nuestras democracias y los gobiernos que no necesariamente trabajan para las minorías excluidas de los beneficios de la democracia formal.

6

Entre prejuicios y obstáculos de conocimiento

Los abordajes de Gadamer y Bachelard

I.

Planteo en este ensayo la distancia conceptual entre las nociones de *prejuicio,* en la perspectiva hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, y *obstáculo epistemológico,* en la propuesta epistemológica de Gastón Bachelard. En consideración de sus abordajes divergentes, reúno los elementos que permiten analizar sus enfoques sobre el conocimiento, sus límites, posibilidades y estructura. Analizo también sus puntos de convergencia, especialmente considerando que ambas apuestas teóricas no comulgan con la mirada hegemónica del conocimiento. Finalmente, propongo algunas situaciones de ejemplaridad desde mi disciplina de formación y mi espacio de trabajo institucional.

Dos gafas diferentes: la epistemología, la hermenéutica

Previo a todo desarrollo sobre lo propuesto, es necesario partir de una aclaración de base que tal vez no es precisamente obvia y que define las posibilidades de pensar el saber según los abordajes de Bachelard y de Gadamer, en cada

caso. Esta precisión amerita señalar que la inquietud de Bachelard por los obstáculos epistemológicos radica en una reflexión sobre el conocimiento científico en un plano epistemológico o de filosofía de la ciencia. En cambio, Gadamer interroga el alcance de los prejuicios en un marco de reflexividad filosófica y en el propósito de fundamentación de la hermenéutica como pensamiento de la experiencia de interpretación comprensiva.

Bachelard plantea el conocimiento científico como saber con obstáculos no externos sino intrínsecos al conocer, obstáculos funcionales que entorpecen, confunden e intervienen activamente en el hecho de conocer. El pensamiento empírico es inmediato pero el conocimiento logra un efecto en contra del conocimiento anterior, superando o destruyendo obstáculos. Y en tal sentido, encontramos un punto de encuentro explícito con Gadamer, pues plantea que al misterio del conocimiento del espíritu no se aproxima joven, sino viejo puesto que éste "tiene la edad de sus prejuicios"[70]. En efecto, en la analítica de Gadamer no es factible comprender, interpretar ni realizar experiencia alguna con el saber sin la participación de los prejuicios, éstos son parte constituyente del círculo hermenéutico o de la comprensión. Sin embargo, son más las divergencias que las convergencias entre ambas propuestas, y ello no sólo por lo diferente de sus abordajes sino también por cultivar formas específicas de pensamientos filosóficos diferentes: uno en la filosofía de la ciencia, otro en la filosofía hermenéutica o de la comprensión. Nos ocuparemos de estas divergencias en lo que sigue del ensayo.

---

70 Bachelard, G. *La formación del espíritu científico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2000, p. 16.

II.

La epistemología histórica de Bachelard

Gastón Bachelard (1884-1962) es el principal exponente de una perspectiva filosófica, epistemológica y estética que ha sido denominada Epistemología Histórica, línea de la filosofía de la ciencia que parte de una reflexión filosófico-histórica sobre las posibilidades y alcances del conocimiento científico. Reconociendo como figura decisiva a Bachelard, éste deviene un pensador magisterial en este abordaje, si bien durante su larga vida de investigación y producción escritural tuvo interlocutores en ámbitos científicos y filosóficos, siendo su pensamiento también muy influyente en otros pensadores franceses alejados formalmente del campo epistemológico, construyendo así una mirada original: "en ella se constituyó una "tradición" original, ilustrada por algunos nombres: Gaston Bachelard, Georges Canguilhem, Michel Foucault."[71].

La mirada de Bachelard para la Epistemología Histórica es un enfoque teórico y crítico –"una concepción dinámica del pensamiento", nos señala Lecourt[72]– que se reconoce en el ideario moderno de reflexión filosófica sobre la ciencia al mismo tiempo que propicia una comprensión crítica de ésta cual dispositivo de saberes constituidos históricamente y atravesados de líneas de poder, dispositivo que produce una experiencia en el sujeto de conocimiento quien se encuentra determinado por sus condiciones económicas, sociales, políticas, institucionales y formativas.

Según el análisis de Lecourt (1978), la Epistemología Histórica en la producción de Bachelard cuenta con algunas premisas: primero, el conocimiento se construye,

---

71 Lecourt, D. *Para una crítica de la epistemología*, México, Siglo XXI, 1978, p. 9.
72 Ob. cit., p. 23.

premisa que nos acerca más a la tradición idealista de corte hegeliano que al positivismo, modelo al cual Bachelard le dirige su crítica antievolucionista[73]; segundo, proporciona nuevos conceptos para la filosofía de la ciencia, tales como discontinuidad, ruptura, quiebres, fragmentariedad… y este nuevo *corpus* conceptual posibilita pensar la ciencia como construcción ya no de un descubridor sino de un problema histórico; finalmente, situado en la tradición interpretativa de Poincaré, Meyerson y Brunschwig, Bachelard enfatiza la noción de discontinuidad procurando evitar el idealismo sobre el realismo para una revisión crítica de la razón cartesiana.

Bachelard proporciona así un racionalismo aplicado que pueda pensar su epocalidad en otro modo de reflexión dialéctica filosófico-científica. Pero adhiere así a una propuesta que formula una epistemología no cartesiana y rupturista, concentrada en los procesos científicos que avanzan mediante discontinuidades, variaciones, desplazamientos de objetos y sus formas de investigación. El conocimiento es, entonces, un proceso de problematizaciones y complejidad progresivas, discontinuas y rupturistas. Por ello la formación del espíritu científico es decisiva para una rectificación permanente del saber sin por ello reducir el saber y el método al modelo del empirismo, procurando también superar los dogmatismos y estancamientos. Esto posibilita pensar el saber y las prácticas de conocimiento a modo de racionalismo aplicado, horizonte para buscar una conciencia acerca de las contradicciones del conocimiento, sus posibilidades y problemas.

En tal sentido, Bachelard ha logrado quizás una epistemología no sólo histórica sino también revolucionaria,

---

[73] En este punto, como otros lectores de la obra de Gastón Bachelard, no estamos de acuerdo en situar a Bachelard y la Epistemología Histórica en el marco filosófico del idealismo hegeliano, especialmente por abordar en el plano de las prácticas del conocimiento científico la noción de "discontinuidad", la cual hace impensable su adhesión a una filosofía teleológica progresiva, aunque dialéctica y crítica.

puesto que es uno de los pocos científicos dedicados a la filosofía de la ciencia que no acota su pensamiento y producción al conocimiento científico. En efecto, Bachelard nos ha ofrecido dos filosofías, al decir de Lacroix[74], o dos vertientes de la filosofía: una epistemológica, con la cual aborda al hombre de razón, y otra poética, con la cual aborda al hombre y su imaginario. Ambas líneas de pensamiento son inagotables en cuanto perspectivas y cuantiosa producción. Bachelard logró así, quizás, algo inédito en el pensamiento del siglo XX, al menos inédito entre los epistemólogos, algo denominado por Jean Hyppolite como un "romanticismo de la inteligencia"[75].

El papel de los obstáculos en el conocimiento

En el análisis de Bachelard encontramos una serie de condiciones respecto de los obstáculos que entorpecen la construcción del conocimiento. Ante todo, cabe señalar que los obstáculos de conocimiento no son externos ni provienen de exterioridad alguna al sujeto, al contrario, "son detenciones del proceso de objetivación provocadas por la intervención de valores subjetivos inconscientes (…) surgen de la naturaleza misma del conocimiento y del acto que lo constituye"[76]. En cuanto a las condiciones de los obstáculos que entorpecen la construcción del conocimiento, precisadas en *La formation de l'esprit scientifique, contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, encontramos que son:

a. La opinión: el saber de la opinión no es ciencia, la opinión no piensa y se acota a un plano de lo necesario, utilitario

---

74 Lacroix, J. *et al. Introducción a Bachelard*, Buenos Aires, Caldén, 1973.
75 Cfr. Lacroix, J., ob. cit., cap. "Gastón Bachelard o el romanticismo de la inteligencia", pp. 33-47.
76 Denis, A. M. "El psicoanálisis de la razón en Gastón Bachelard", en Lacroix, J., ob. cit., pp. 77-93.

y contingente. Es preciso destruirla y superarla. El modo de lograr su superación es formular problemas científicos en forma de preguntas (*praxis* filosófica en un plano epistemológico, una de las grandes rupturas del autor con la tradición epistemológica tradicional). Dice Bachelard que el obstáculo epistemológico "se incrusta en el conocimiento no formulado" en tanto le son ideas más frecuentemente útiles, cuya validez consta de su circulación y uso. Pero aquí interacciona un dualismo de instintos: lo formativo y lo conservativo. Por ello, el espíritu necesita de una reforma, una puesta en sospecha y superación de preconceptos, doctrinas e ideas no científicas. Es el caso de los relatos fundacionales sobre la creación, la naturaleza o relatos cosmogónicos o sobre la unidad metafísica del mundo e ideas vigentes hasta el siglo XVIII. Contra la opinión, el espíritu científico busca interrogar y dialectizar la experiencia a fines de superar el instinto conservativo que actúa en la relación del sujeto con el conocimiento.

b. La experiencia educativa y/o científica: en la educación, dice Bachelard, es decisiva la noción de obstáculo epistemológico, y también lo es en la historia del conocimiento científico. En ambos ámbitos sólo la razón dinamiza la investigación y propicia la experiencia científica. Este modo de obstáculo epistemológico se encuentra evidente en el afán por la objetividad, que no posibilita apreciar las variaciones interpretativas y psicológicas de un mismo texto. Pero también es frecuente en el uso que cada época asigna a las palabras, por ejemplo, al uso por el cual los términos (científicos o no) tienen determinada resonancia y connotaciones empíricas que provienen de una cultura experimental de la vida cotidiana. Asimismo, la educación es un lugar de auge de los obstáculos pedagógicos, cuyo mayor exponente es el hecho por el cual el docente "no comprendan que no se comprenda"[77]. Esto suele también reafirmarse por el lugar de autoridad del maestro

---

77 Ob. cit., p. 20.

o educador. Por ello Bachelard recomienda "discernir los obstáculos epistemológicos es contribuir a fundar los rudimentos de un psicoanálisis de la razón"[78].

c. Los obstáculos *per se*: los obstáculos epistemológicos en particular que ocupan el análisis de Bachelard desde la epistemología histórica serían básicamente tres (los hay más, pero estos tres son decisivos y claves en la apropiación del conocimiento científico): primero, la experiencia básica, la cual creemos comprender pero entre ella, la observación y experimentación sólo hay ruptura para abandonar el empirismo inmediato, pues se requiere por un lado rigor, por el otro se requiere el abandono de la experiencia previa, en un juego de tensiones donde "es necesario que el pensamiento abandone al empirismo inmediato"[79]. Segundo, el obstáculo verbal o la falsa explicación lograda mediante argumentos explicativos de ampliación de conceptos o de síntesis racional, pues ellos provienen del sustancialismo, del realismo y del animismo frecuente en las ciencias físicas y naturales, Y finalmente, el falso rigor, ya que éste bloquea al pensamiento e impide la comprensión de lo nuevo o el conocimiento de otros sistemas, cuando es frecuente en matemática. Estos modos de obstáculo pueden "disminuir su valor educativo"[80], nos dice Bachelard respecto del conocimiento del objeto.

De este modo, con algunas categorías y conceptos provenientes del pensamiento nietzscheano, Bachelard introduce en el campo de la reflexión epistemológica un dispositivo de nociones y problemas que logran pensar de otro modo el conocimiento científico, sus condiciones, posibilidades, formas diversas de la experiencia del saber: el saber racional y el saber imaginario confluyen, dialécticamente,

---

78 Ob. cit., p. 22, cfr. Jean, G. *Bachelard, la infancia y la pedagogía*, México, Fondo de Cultura Económica.
79 Ob. cit., p. 23.
80 Ob. cit., p. 26.

en un nuevo enfoque de la construcción del conocimiento y una obra que no hace sino instalar discontinuidades para pensar nuevamente la formación del sujeto de conocimiento (el hombre de ciencia, el hombre del imaginario).

Esta apuesta tiene, en consecuencia, un nuevo marco filosófico para el conocimiento, una "microfísica para una ontología científica", según la descripción de Anne-Marie Denis, en una acepción de la epistemología como campo de discontinuidades donde razón e imaginación dialécticamente renuevan la tradición y la formación del sujeto, y para lo cual es decisivo un aprendizaje de rupturas con los obstáculos.

Gadamer y las condiciones de la interpretación comprensiva

En su filosofía hermenéutica, Hans-Georg Gadamer elabora un abordaje analítico y, como tal, del saber y de nuestros modos de saber en torno a la interpretación comprensiva. Este abordaje, no obstante, está planteado en relación con las condiciones que hacen a la historicidad de la experiencia interpretativa y a su historicidad como principio hermenéutico. En efecto, su análisis de los prejuicios está circunscripto al planteamiento del círculo hermenéutico como clave de la interpretación (y de la experiencia de la comprensión que realizamos al leer textos históricos, filosóficos, religiosos, poéticos o literarios).

Ello requiere precisar algunas consideraciones: el abordaje de Gadamer acerca de la interpretación adopta y retoma, con ampliaciones y giros, algunos problemas y conceptos formulados por Martin Heidegger y la hermenéutica romántica (Dilthey, Schleiermacher). Esta apropiación implicó una voluntad explícita de escindir la hermenéutica filosófica de la tradición hermenéutica, al menos de su tradición como técnica de interpretación textual. El objetivo

de Gadamer es abrir espacio de interrogación entre la tradición filosófica y filológica que precedió a la hermenéutica romántica (y que concebía la hermenéutica como técnica y como saber de preceptiva) y la perspectiva romántica y existencialista que, tras las huellas de Nietzsche, proporcionó un *corpus* de problemas que tuvieron desarrollo en el existencialismo, el neokantismo, la fenomenología y otras corrientes de la filosofía continental: el tiempo, el *ser-en-el-mundo*, la experiencia de la lectura, el lenguaje, la Ilustración, entre otras nociones.

La clave metodológica propuesta por Gadamer, para una filosofía interpretativa y una experiencia de la comprensión como *praxis* del conocimiento, es el concepto de "círculo hermenéutico", concepto de las teorías románticas que fue reafirmado por Heidegger en el marco de la hermenéutica de la facticidad[81]. Esta noción, que concibe a la experiencia interpretativa como un saber de estructura circular, es donde se inscribe el conocimiento y la interpretación como punto de partida y llegada de toda experiencia humana. Dice sobre ello Heidegger (citado por Gadamer):

"El círculo no debe ser degradado a círculo vicioso, ni siquiera a uno permisible. En él yace una posibilidad positiva del conocimiento más originario, que por supuesto sólo se comprende realmente cuando la interpretación ha comprendido que su tarea primera, última y constante consiste en no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias o por conceptos populares ni la posición, ni la previsión ni la anticipación, sino en asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma" (Gadamer, 2003)[82].

¿Cómo se logra la interpretación comprensiva? Con las premisas del círculo de la comprensión mencionadas en la cita pero, ante todo, en la acepción de la comprensión como un acto de proyecto, un proyectar, un mirar hacia adelante

---

81 Cfr. Heidegger, M. *Ontología: hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza, 1999.

82 Gadamer, H. *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2003, p. 331.

en un arrojo del *dasein*, del ser en situación e históricamente constituido, desde y con el cual el lector proyecta un sentido al texto: "la comprensión de lo que pone en el texto consiste precisamente en la elaboración de este proyecto previo, que por supuesto tiene que ir siendo constantemente revisado conforme se avanza en la penetración del sentido"[83].

La noción de "círculo hermenéutico", entonces, no es de carácter metodológico sino un momento estructural ontológico de la comprensión y que, en consecuencia, subyace a la práctica de la "anticipación de la perfección"[84]. Pero proyectar el sentido de un texto es un constante reproyectar, un movimiento de comprender e interpretar que está atravesado por todas las experiencias del intérprete: "el que intenta comprender está expuesto a los errores de opiniones previas que no se comprueban en las cosas mismas"[85].

Entonces, sólo hay verdadera posibilidad de comprensión e interpretación comprensiva cuando las opiniones previas e iniciales son integradas a la *praxis* interpretativa del proyecto por el cual el texto (que sea) es comprendido. Es por lo que el intérprete debe dirigirse al texto no directamente con sus opiniones subyacentes, aunque éstas participen del acto interpretativo, sino en una incorporación progresiva mediante la cual examine sus opiniones en su legitimación (origen, validez).

Otra condición de la experiencia de la interpretación es el principio de historia efectual[86]. Según este principio, Gadamer postula la necesidad de "ganar la comprensión" (también denominado "ganar horizonte") desde la situacionalidad del tiempo de su autor (hábitos lingüísticos, tradiciones, acontecimientos históricos). La categoría de "situación efectual" requiere una apertura a la opinión, al lenguaje

---

83 Ob. cit., p. 333.
84 Cfr. ob. cit., p. 363.
85 Ob. cit., p. 333.
86 La traducción española de Gadamer traduce el concepto por "historia efectual", pero intérpretes formados por el mismo Gadamer le traducen por "historia efectiva", tal es el caso de Jean Grondin.

y al tiempo del texto, a consciencia de darle sentido desde nuestras opiniones, saberes, significaciones, experiencias. Esta apertura a "dejarse hablar por el texto", y esta conciencia de los propios límites, cobran sentido en tanto "la tarea hermenéutica se convierte por sí misma en un planteamiento objetivo"[87].

El intérprete se predispone, así, a una interpretación comprensiva cuando dispone de apertura y receptividad hacia la alteridad del texto, lo cual no supone una autocancelación sino una incorporación "matizada" de opiniones y prejuicios cual anticipaciones de sentido. Esta apertura no cancelatoria, esta integración de lo previo en la interpretación, colabora en la formación de una conciencia formada hermenéuticamente. Tal posibilidad nos permite, por ejemplo, comprender la tradición desde la concreción de la conciencia hermenéutica. Esta doble posibilidad de la interpretación, la aceptación de las anticipaciones y la historia efectual, sientan la base de la comprensión en los prejuicios. Pero ¿qué son los prejuicios?

La estructura de la comprensión: los prejuicios

Gadamer ofrece una premisa para la consideración de los prejuicios: los prejuicios fueron objeto de depreciación desde la filosofía de la Ilustración. La Ilustración fue no sólo la época de consagración de la ciencia moderna, sino también un momento histórico que se autoerigió o denominó a sí mismo como la época de las Luces de la Razón, lo cual implicó la preeminencia de una forma de conocer y una metodología específica, la de las ciencias naturales.

En esta acepción general y racionalista del conocimiento, los prejuicios no eran considerados parte del conocimiento sino un elemento no racional y ajeno a las

---

[87] Ibid.

condiciones de posibilidad del saber, fuera éste de la índole que fuese (racional, práctico, estético).

Favorecida por el historicismo, la depreciación de la Ilustración por los prejuicios como “juicios sin fundamentos” fue adoptada incondicionalmente por las ciencias y por su hegemonía fundada en una metodología investigativa prevalente sobre otras metodologías, anulando así el alcance y valor estructural de los prejuicios en el acto de interpretar y en toda forma de conocimiento.

No obstante, los prejuicios participan de la estructura de la experiencia hermenéutica e interpretativa, y se caracterizan por contar con ciertas condiciones:

a. La condición ontológica y previa de los prejuicios: en la tradición y en lo clásico

Un enunciado de Gadamer es decisivo para comprender su defensa de los prejuicios en la experiencia del intérprete. Tal enunciado afirma:

> no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. (…) Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, son la realidad histórica de su ser[88].

¿Dónde radica la legitimidad de los prejuicios? La reafirmación de Gadamer sobre los prejuicios se funda en su condición de transversalidad en cuatro aspectos intrínsecos a la experiencia interpretativa de la comprensión: la pervivencia de la tradición, la vigencia de la autoridad, la necesidad de abordar la distancia en el tiempo y el principio de la historia efectual, como condiciones de posibilidad de la experiencia. Precisamente, en la mediación que

---

[88] Ob. cit., p. 344. Cursivas del autor.

ejercen entre razón y autoridad, por ejemplo, tal como en su momento fueron los postulados de la reforma luterana, que propiciaba la libre interpretación de los textos sagrados desde las lenguas ajenas al latín, propiciando así una experiencia interpretativa desde los hábitos lingüísticos de los lectores. Ello puso en evidencia lo débil de las sujeciones a toda autoridad del dogma, y de la razón. La Ilustración, nos advierte Gadamer, redujo la idea de autoridad asociando la misma a una obediencia ciega respecto de determinadas figuras referenciales al momento de pensar las condiciones de posibilidad de la interpretación y del conocimiento. Por ello, postuló una reafirmación de la autoridad en postulados como el siguiente: "la esencia de la autoridad debe tratarse en el contexto de una teoría de los prejuicios que busque liberarse de los extremismos de la Ilustración"[89].

Esta desvalorización de la Ilustración por la noción de autoridad incluso desconsideró la figura del educador, cuya autoridad radica en la posibilidad de la enseñanza y en el magisterio en tal o cual materia o saber, siendo incluso especialista en algún campo del saber o disciplina. Debemos al Romanticismo la defensa de la autoridad, nos señala Gadamer, puesto que los exponentes del *Sturm und drang* como de las distintas corrientes filosóficas y artísticas asociadas al Romanticismo no dudaron en reafirmar la autoridad de los clásicos, de las mitologías antiguas, de las figuras históricas representativas de hitos claves en nuestra cultura. Y en efecto, nos sentimos interpelados por la tradición puesto que de ella participan nuestros prejuicios y es una anticipación decisiva en el enfoque de la comprensión de las ciencias del espíritu. Esta condición marca una considerable diferencia con las ciencias exactas y naturales, puesto que el progreso de éstas radica en las leyes de abordaje del objeto y del método de investigación que les es prevalente.

El pasado resuena en las voces del presente, afirma Gadamer. Solo una perspectiva hermenéutica puede

---

89 Ob. cit., p. 348.

desarrollar esta forma de conciencia histórica. En las ciencias del espíritu la investigación, y el objeto de investigación, están determinados por esa condición de preexistencia de las tradiciones y experiencia histórica, los cuales constituyen los problemas de movilidad histórica. Otro modo de valor de los prejuicios es la interpretación propia de las ciencias del espíritu por el modelo de lo clásico. Esto reviste particular interés en cuanto que proporciona prácticas de autorreflexión, perspectivas diferentes sobre acontecimientos de la historia y comprensión de la actualidad de una manera tal que no sólo descansa en la autoridad de lo clásico sino también en su vigencia, en su permanencia y validez en el tiempo.

Lo clásico "es una verdadera categoría histórica: (es un) modo característico del mismo ser histórico, la realización de una conservación que, en una confirmación constantemente renovada, hace posible la existencia de algo que es verdad"[90]. Lo clásico mantiene históricamente su validez en su transmisión, conservación y condición de permanecer como un presente intemporal. Lo clásico es una realidad histórica y produce conciencia de lo permanente, simultaneidad con cualquier presente. En lo clásico pervive una forma del "ser histórico" pues posee una forma de "conservación en la ruina del tiempo"[91], pervive de manera ilimitada, y son comprendidos en tanto que nuestra experiencia logra el reconocimiento de la movilidad histórica y procura comprender en tanto un "desplazarse uno mismo hacia el acontecer de la tradición"[92]. Este desplazamiento de la comprensión bajo el modelo de lo clásico es, así, otra de las formas de los prejuicios por ser parte de la estructura circular de la comprensión.

---

[90] Ob. cit., p. 356.
[91] Ob. cit., p. 359.
[92] Ob. cit., p. 360.

b. Los prejuicios y la distancia en el tiempo

Por la pertenencia del intérprete a tradiciones, y vigencia de diversas figuras de la autoridad y permanencia de lo clásico, hay una consecuencia para la comprensión hermenéutica fundada en la posibilidad de establecer una relación circular (y efectual) de comprender la tradición en la distancia en el tiempo. Esto supone un trabajo de construcción y un movimiento de la comprensión ampliando la unidad de sentido en círculos concéntricos. Gadamer supera con ello la premisa canónica de interpretación textual ("cada texto debe ser comprendido desde sí mismo") y señala hacia la tarea hermenéutica de participación en un sentido comunitario. Ello es posible por la estructura circular de la experiencia, en la que interviene la "anticipación de la perfección" mencionada previamente y el movimiento circular entre tradición y movimiento del intérprete. Pero también el ideal de la perfección es un prejuicio, puesto que está determinado por contenidos y expectativas de sentido respecto de la relación con la verdad y con lo referido por el texto. En efecto, "el prejuicio de la perfección contiene pues no sólo la formalidad de que un texto debe expresar perfectamente su opinión, sino también de que lo que dice es una perfecta verdad"[93].

La pertenencia (como momento de la tradición en el comportamiento histórico hermenéutico) o el sentido de la pertenencia, se realiza a través de la comunidad de prejuicios fundamentales que sustentan la experiencia del intérprete. Los prejuicios y opiniones del intérprete, entonces, son condiciones que posibilitan la comprensión, en tanto nos sitúan con relación a la tradición y también porque determinan las opciones de la comprensión. Prejuicios y opiniones están a la base de la comprensión, le son dispuestos, y sin embargo no estamos conscientes de su forma de terminar positiva o negativamente la experiencia interpretativa. En tal sentido,

---

93 Ob. cit., p. 364.

Gadamer identifica prejuicios verdaderos y prejuicios falsos: por medio de los primeros comprendemos, por medio de los segundos llegamos a malentendidos. De allí que sea necesario realizar el ejercicio de suspender los prejuicios mediante la estructura lógica de la pregunta, puesto que la pregunta puede abrir y mantener abiertas las posibilidades de la comprensión.

c. El principio de la "historia efectual"

El pensamiento hermenéutico de la distancia en el tiempo requiere, de suyo, de conciencia de su propia historicidad: por ello debe aprender a conocer en el objeto lo diferente de lo propio, no sólo en la extrañeza del tiempo sino también en la capacidad de comprender el acontecer histórico en el proceso de "historia efectual". El concepto de "historia efectual" no es un aporte para una disciplina auxiliar de las ciencias humanas, sino una categoría de reconocimiento de la conciencia histórico-efectual como momento de la realización de la comprensión y de las preguntas.

¿Qué implica una conciencia histórico-efectual? En primer lugar, es conciencia de la situación hermenéutica, es una forma de comprensión que supera la subjetividad y los límites coyunturales de la situación actual, ampliando horizontes. Por *horizonte* Gadamer comprende el "ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto"[94], por ende, ampliar horizontes u "obtener horizonte" supone este ejercicio de apertura y de comprensión que opera comprendiendo el pasado en el acto de pensar históricamente la tradición y la situación desde y en la cual nos habla el texto.

El concepto de *horizonte* le posibilita a Gadamer la exposición visible de la movilidad histórica hacia las posiciones y experiencias del momento que se busca comprender. Esto no sólo logra la conciencia histórica, sino que también lleva

---

94 Ob. cit., 372.

a efecto la exigencia de desplazarse del presente hacia el pasado propio y extraño: "ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos"[95].

Por ello, por esa ganancia de horizonte, el hecho de comprender deviene un proceso de fusión horizóntica donde texto y presente se tensionan y fusionan en el proyecto de comprensión del pasado y del presente. En ello radica la tarea de la conciencia histórico-efectual, en la ampliación de horizonte y la comprensión de lo extraño desde el propio presente. No otra cosa es la formación de la conciencia hermenéutica.

En suma, la apuesta de Gadamer es interrogar las condiciones de posibilidad de las ciencias humanas desde una perspectiva interpretacionista que, dando unos varios pasos más allá de las hermenéuticas clásicas, posibilita pensar la experiencia de la interpretación como *praxis* de comprensión histórica de nuestro presente desde la comprensión del pasado: los prejuicios nos preceden, como la historia, porque incluyen todo lo que se nos anticipa al momento de interpretar algo, al momento de conocer. De allí su valor constitutivo sobre la capacidad de hacer juicios (morales, éticos, de conocimiento), puesto que preceden nuestra experiencia y son parte de la estructura de la interpretación.

Un par de ejemplos, al paso

Siempre considero el doble valor de obstáculo/prejuicio en una actitud ya muy extendida en el ambiente de lo filosófico: la depreciación de los conocimientos provenientes de otras ciencias. En general, las disciplinas de conocimiento

---

95 Ob. cit., 375.

en el campo de las ciencias humanas y sociales (pedagogía, sociología, antropología, etc.) utilizan los conceptos con la vigilancia epistemológica concerniente y/o requerida, en cada caso, según las metodologías de investigación. Las disciplinas filosóficas (sobre todo la epistemología, por ejemplo, o la metafísica), en cambio, suelen considerar con prejuicios las prácticas teóricas o de conocimiento de sus pares de las ciencias humanas, logrando así no considerarlas como pares sino como saberes auxiliares de su *canon* tradicional. Me pregunto si ese prejuicio y obstáculo no tiene que ver con miradas estrechas que, aunque fundadas en los saberes canónicos y en una tradición escolástica antigua (y quizás de más duración en la historia occidental), no deja de devenir miope o sesgada al momento de buscar interpretaciones ampliadas -o diversas- de los objetos comunes de investigación.

Otro ejemplo de depreciación extendido en algunas regiones es el que realizan los y las investigadores en ciencias sociales y humanas respecto de los investigadores en el campo del arte. Esto tiene múltiples consecuencias: basta con mirar la cantidad ínfima de proyectos de investigación en cuestiones de arte con relación a los proyectos de investigación en humanas y sociales de las instituciones universitarias o de investigación.

III.

En suma, en esta doble mirada de lecturas procuré esclarecer marcos teóricos de ambos abordajes y precisar perspectivas y ángulos de enfoque de cada uno: los obstáculos epistemológicos siempre están pero deben superarse, en la epistemología de Bachelard; los prejuicios siempre están pero no deben eliminarse sino integrarse a nuestro horizonte de interpretación, examinando su incorporación progresiva a

la experiencia y construyendo conciencia histórica de aquello que nos precede y que nos interpela.

En ambos casos hay un desafío epistemológico común, lo histórico, y un desafío filosófico: sólo nuestra capacidad de formular preguntas es lo que pone en suspenso obstáculos y prejuicios, en un caso para superarlos, en otro caso para examinar su participación constitutiva en nuestras formas de interpretación y en nuestra capacidad de comprender nuestro presente desde las voces del pasado. En ambos abordajes, esta conciencia inquieta y con deseos de preguntas, es la que contribuye a la formación del sujeto de conocimiento en vías de emancipación y capacidad (ilustrada) de pensar por sí mismo y construir sus miradas del mundo.

7

Nietzsche, Foucault y la genealogía

Un problema del poder

> Necesitamos la Historia para la vida y para la acción, no para apartarnos cómodamente de la vida y de la acción o para venerar la vida egoísta, la acción cobarde y malversada.
>
> F. Nietzsche

I.

Este escrito presenta la lectura que Michel Foucault realiza acerca del perspectivismo de Nietzsche, particularmente de la historia en una puesta entre paréntesis de los grandes temas de la filosofía de la historia de la modernidad (la razón, el progreso, el sentido). A tales fines, Foucault orienta sus pasos en la *genealogía* como *conocimiento e interpretación de las prácticas de saber que constituyen precisamente una mirada de la historia*, en una sospecha de la filosofía de la historia fundada en la metafísica y en la antropología, o en un sujeto con fundamento en su relación con el tiempo.

Esta mirada de la historia que es la genealogía es, quizás, el andamiaje por el cual Foucault piensa, interroga y señala nuestra subjetivación en los dispositivos de poder. Esta clave redunda en una nueva forma de la interpretación, cual sospecha compartida con Freud y Marx y más aún con

Nietzsche, en cuyo abordaje hay una *interpretación de las profundidades* a la base de la tarea genealógica. Dice Foucault:

> Hay en Nietzsche una crítica de la profundidad ideal, de la profundidad de consciencia, que él denuncia como invención de los filósofos; esta profundidad sería búsqueda pura e interior de la verdad. Nietzsche muestra cómo ella implica la resignación, la hipocresía, la máscara; tanto es así que el intérprete debe, cuando recorre los signos para denunciarlos, descender a lo largo de la línea vertical y mostrar que esta profundidad de la interioridad es realmente cosa distinta de lo que ella manifiesta. Es necesario, en consecuencia, que el intérprete descienda, que sea, como él dice, "un buen escudriñador de los bajos fondos"[96].

Es en esta mirada del pensamiento de Nietzsche como filósofo de la sospecha para una hermenéutica de las profundidades en la cual Foucault hará anclaje para una nueva mirada histórica que ayude a comprender el poder: la genealogía.

II.

Sobre el uso de la historia

Según la mirada de Judith Revel[97], cuando Foucault utiliza el término *historia* lo orienta en tres ejes discursivos diferentes:

- En la genealogía: en una recuperación explícita del pensamiento de Nietzsche, cual crítica de la historia lineal, con origen y *telos*, y como historia monumental

---

96 Foucault, N. *Nietzsche, Freud, Marx*, Buenos Aires, 2006, introducción a cargo de Eduardo Grüner, p. 39. La cita de Nietzsche es de *Aurora*, §446.

97 Revel, J. *Diccionario Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008.

suprahistórica. Este eje aparece en los textos de Foucault de los años 70, como historia general que implica en su conjunto de dispersiones los acontecimientos y las discontinuidades, la regularidad y los azares.
- Con la noción de acontecimiento histórico: o la historia comprendida como formulación de "un pensamiento del acontecimiento" en una idea de la historia como devenir menor de una infinidad de huellas silenciosas, o relatos fragmentarios de existencia.
- El eje del Archivo: el mismo permite a Foucault colaborar con historiadores para problematizar la relación entre filosofía e historia (o entre práctica filosófica y práctica historiográfica).

En suma, para Revel esta mirada de la historia oscila entre dos posiciones: por un lado, la historia es "una multiplicidad de duraciones que se entrelazan y envuelven unas a otras". Esto permite relevar dispositivos[98], acontecimientos, rupturas, discursos, relaciones de fuerzas y dominaciones Por otra parte, tenemos la reivindicación de la historia como juego de transformaciones y acontecimientos que evidencian lo cotidiano de la historia social, sin limitarse al marco de la *episteme* de la historia de los Anales o alguna otra corriente francesa vigente en los 60 y 70.

Por tanto, la historia para Foucault es la investigación de las transformaciones y los acontecimientos, que están entrelazados en el problema de la actualidad, esto es lo que se ha denominado *ontología histórica del presente* y también *ontología histórica de nosotros mismos*. Pues la historia como *genealogía* es la condición de posibilidad de una ontología crítica de la actualidad, e implica una conversión de nuestra propia mirada a partir de lo que ya no somos, sino como proponía la Ilustración: no hay análisis del pasado ni

---

98 Cfr. *Revenir à l'histoire* (conf.), en *Dits et Écrits*, vol. 2, texto 103.

relativismo histórico, sino *apuesta a la interpretación y emergencia de acontecimientos*[99].

Nietzsche, filósofo de la sospecha y del poder

Michel Foucault considera a Nietzsche, Freud y Marx como los filósofos de la sospecha[100], quienes han impulsado revoluciones copernicanas en la interpretación para transformar las técnicas del *canon* hermenéutico vigente en la modernidad y por herir en el narcisismo cultural de nuestro tiempo. Nietzsche es para Foucault el filósofo de las profundidades, quien ha hecho de la interpretación la posibilidad de un efecto de choque o herida, un *hieroglifo,* y su pensamiento nos desafía cual espejos que nos devuelven imágenes de las heridas producidas en nuestro narcisismo, seguridades y certezas.

El perspectivismo nietzscheano es decisivo para la problematización del poder en el horizonte de la ontología histórica de nosotros mismos. En efecto, Foucault asume no ser el primero en plantear el tema del poder con otra mirada histórica[101]. Reconoce, asimismo, los límites de su tiempo en cuanto a las *epistemes* y formas instituidas sobre el conocimiento histórico. Para "determinar el funcionamiento del

---

99 En su "tercer" período intelectual, especialmente dedicado luego del momento genealógico al dictado de seminarios en el College de France, Foucault se ocupa con mucha atención del acontecimiento de la Ilustración no sólo como misiva para pensar sino también para aprender el buen gobierno de uno mismo. En efecto, la relación entre Ilustración y gobierno de sí la deja planteada en el curso "El Gobierno de sí y de los otros", donde la Ilustración y su apertura a la capacidad de pensar y gobernar-nos es la puerta de entrada a una ontología histórica de nosotros mismos.

100 Conferencia brindada en el VII Coloquio filosófico internacional de Royaumont, dedicado a Nietzsche, en julio de 1964, con ulterior debate entre Foucault, Gianni Vattimo y François Wahl. Cfr.: https://cutt.ly/oX3QAHx.

101 *Conversación con Michel Foucault*. Entrevista con J. K. Simon publicada originalmente como "A conversation with Michel Foucault", *Partisan Review,* vol. 24, nro. 2, abril-junio de 1971, 192-201. Edición en castellano en Foucault, M. *Obras Esenciales,* Madrid, Paidós, 2010, pp. 367-377.

poder"[102] es preciso acudir a los análisis genealógicos de Nietzsche, no sin problemas ni obstáculos.

Para plantear el problema del poder en la genealogía histórica –y siguiendo la interpretación de Miguel Morey- encontramos en Foucault tres condiciones de posibilidad para superar los obstáculos, condiciones de cuyo entrecruzamiento emerge la problematización del poder: primero, el Mayo Francés, momento en el que emerge el hecho contestatario o insurreccional hacia la materialidad de las cosas en los mecanismos de poder; segundo, el trabajo colaborativo e interdisciplinario del G.I.P. (Grupo de Investigación sobre las Prisiones), creado en 1971 por J. M. Domenach, P. Vidal-Naquet y el mismo Foucault, con motivo de las huelgas de hambre realizadas por los estudiantes de izquierda encarcelados; y tercero, una lectura sistemática de Nietzsche, desde 1964 a 1968 siguiendo una doble problemática: *voluntad de poder – voluntad de saber*.

Este conjunto de condiciones le permite a Foucault apropiarse del pensamiento nietzscheano, particularmente su lectura de la historia como *genealogía*, para el abordaje del aspecto crucial de esa etapa puntual de sus investigaciones cuyo problema de base es el poder: la ontología histórica de la actualidad, con respecto a los dispositivos de poder en los que se constituye la vida, y en los que somos objeto y sujetos de gobierno, de disciplinamientos y de políticas de biopoder.

Los momentos de análisis de Foucault

Foucault construye ejercicios filosóficos e interpretativos en las canteras de la historia, incluso cuando dice no hacer historia ni reconocerse en el campo de los historiadores. Podría decirse que todos los escritos de Foucault son históricos,

---

102 Morey, M. *Lectura de Foucault*, Madrid, Sexto Piso, 2014, p. 282.

incluso cuando sus análisis no se reconozcan propiamente en la *episteme* de la historia. Precisamente, historiza sobre prácticas de conocimiento en *Histoire de la Folie, Les Mots et les Choses, Surveiller et Punir, Histoire de la Sexualité*. Sin embargo, no se define como historiador sino como investigador para una hermenéutica del sujeto (del saber, del poder, de la subjetividad y gubernamentalidad) que abarca tres grandes etapas (según la periodización propuesta por Gilles Deleuze y Miguel Morey), ellas son: la arqueología de los saberes (ciencias humanas), la genealogía del poder (disciplinas y biopoder) y ética de la subjetividad, en el horizonte de la ontología histórica del presente. Respecto de la historia, dos de estas etapas aquí nos interesan.

La arqueología del saber, precuela de la genealogía histórica

Aun no remitiendo específicamente a Hegel, la arqueología del saber tiene un sentido liberacionista respecto del idealismo hegeliano, al punto que pone en suspenso la teleología, la búsqueda del devenir y del fundamento, la racionalidad, el sentido en el pasado en el progreso del presente, etc. Ante ello Foucault opone la discontinuidad y la dispersión, conceptos ejes en la analítica arqueológica, e identificados como *enunciados, prácticas discursivas, epistemes*. Mediante ellos Foucault da batalla al hegelianismo francés, particularmente en el legado de Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, produciendo una crítica a la filosofía de la historia y la antropología cual filosofías fundantes del sujeto.

Este primer abordaje de la historia, que se explicita en *L'archéologie du savoir* plantea ya la noción de *discontinuidad* a partir de las prácticas discursivas. A tales fines, Foucault busca integrar las prácticas no discursivas en una mirada específica de la historia, refiriendo el saber y el poder a las mismas. En este contexto, el pensamiento de Nietzsche aporta al programa foucaultiano una singular mirada de la historia, del sujeto y del poder. Así, Foucault desarrolla una mirada de la historia en las huellas de la *genealogía de la*

moral, y en un cambio de registro de saber: de la crítica de la moral hacia la crítica de la historia, en una tarea de "diagnóstico del presente"[103]. En *La arqueología del saber* deja sentado que su interés por la historia de las ideas no es tanto su campo sino *sus desplazamientos de ruptura*. Dice:

> Y el gran problema que va a plantearse en tales análisis históricos no es ya el de saber por qué vías han podido establecerse las continuidades, de qué manera un solo y mismo designio ha podido mantenerse y constituir, para tantos espíritus diferentes y sucesivos, un horizonte único, qué modo de acción y qué sostén implica e juego de las transmisiones, de las reanudaciones, de los olvidos y de las repeticiones, cómo el origen puede extender su ámbito mucho más allá de sí mismo y hasta ese acabamiento que jamás se da: el problema no es ya de la tradición y del rastro, sino del recorte y del límite; no es ya el del fundamento que se perpetúa, sino el de las transformaciones que valen como fundación y renovación de las fundaciones[104].

A este modo de ver, en tanto la historia borra la irrupción de los acontecimientos a favor de las estructuras más firmes, la historia del pensamiento y de la filosofía o la literatura multiplicaría las rupturas y discontinuidades, incluso en una revisión del valor de "documento". Esto tiene algunas consecuencias: primero, la multiplicación de las rupturas reactualiza los períodos largos con otras especificidades del tiempo y con la emergencia de acontecimientos; luego, la noción de discontinuidad ocupa mayor lugar en las disciplinas históricas: lo discontinuo es lo dado y lo impensable que se ofrece a modo de acontecimientos dispersos (decisiones, accidentes, descubrimientos) y lo que reduce o borra para que aparezca la continuidad de los acontecimientos.

---

[103] Castro, E. *Diccionario Foucault. Temas conceptos y autores*. Buenos Aires, Siglo XXI/UNIPE, 2011, pp. 187-191.

[104] Foucault, M. *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 2002, p. 14.

La discontinuidad es instrumento y objeto de investigación, pues por un lado limita el capo del efecto y del hecho histórico, y por otro lado permite individualizar los dominios de análisis cual objeto histórico. Además, con la discontinuidad y el acontecimiento se borran los lineamientos de una historia global o general, el "rostro" de una época cede a una historia de las dispersiones. Finalmente, la historia tiene nuevos problemas metodológicos: la constitución de nuevos *corpus* de documentos, nuevos principios de elección, otros niveles de análisis, nuevas especificaciones.

Estas consecuencias reformulan el campo metodológico de la historia porque se liberan de la filosofía de la historia y porque reproduce dominios externos a ella (la economía, la lingüística, la mitología, la etnología, las ciencias humanas). Así, la historia en este momento arqueológico deja de ser el dominio privilegiado para la soberanía de la consciencia y su función fundadora del sujeto. Entonces no hay ya soberanía sino *descentramiento del sujeto*, no hay fundamento ni búsqueda del origen, hay *interpretación de la historia como juego de relaciones y como dinámica de la libertad de una consciencia que vuelve sobre sí misma, para transformarse*. Esto suspende la posibilidad de aplicar a la historia un método estructuralista, la idea de totalidad, y definir el análisis fuera del tema antropológico (el conocimiento, el origen, el sujeto).

Nietzsche, la historia y la genealogía

En el texto *Nietzsche, la genealogía, la historia*[105], Foucault plantea tres interrogantes: ¿qué relación hay entre la genealogía y la búsqueda del origen?, ¿qué relación hay entre genealogía e historia?, y ¿es posible una genealogía de la historia? Ello implica desplegar los enunciados que nombran la historia, problematizar el sentido histórico, y definir su tarea

---

[105] Foucault, M. "Nietzsche, la genealogía, la historia", conferencia en homenaje a Jean Hyppolite dictada en 1971. Versión en español en Microfísica del poder, Madrid, La Piqueta, 1992, pp. 5-29.

en el horizonte de la *ontología histórica del presente.* Foucault puntualiza en este texto la tarea de la genealogía, tal es

> percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona, encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por carecer de historia – los sentimientos, el amor, la consciencia, los instintos-, captar su retorno, pero en absoluto trazar la curva lenta de una evolución, sino reencontrar las diferentes esencias con las que se han jugado distintos papeles, definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no han tenido lugar[106].

La genealogía se opone, entonces, al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y las indefinidas teleologías. Para ello toma los términos propuestos por Nietzsche en su crítica a la historia como apéndice de la metafísica.

Los términos de la historia y el objeto de la genealogía

En el primer interrogante, el problema es el significado de *arkhé* al interior de la arqueología. Para ello, Foucault se vale de los términos utilizados por Nietzsche como *ursprung* (origen), *herkunft* (proveniencia/procedencia)[107] y *entstehung* (emergencia).

Ursprung hace referencia al origen, a una búsqueda de la esencia en su identidad móvil, es un concepto que hace de la historia un apéndice de la metafísica. La genealogía, en cambio, busca lo opuesto: lo extremo y lo accidental, la forma de las diferencias y peripecias en un teatro de máscaras. La historia como *ursprung* es la búsqueda de un origen remoto, es una tarea metafísica. Planteado por Nietzsche en *Genealogía de la moral,* la historia como *ursprung* refiere al origen de los

---

106 Ob. cit., p. 5.

107 Respecto del término *herkunft,* utilizamos las traducciones proporcionadas por Edgardo Castro (procedencia) y Fernando Alvarez-Uría (proveniencia), por significar lo mismo, en este caso.

prejuicios morales: Nietzsche rechaza como genealogista la búsqueda del origen porque remite a la esencia de la cosa y a la identidad replegada sobre sí misma. Nada más alejado de la libertad humana, que se juega entre relaciones de fuerzas. Por ende, no hay origen remoto sino invención y comienzo a partir de un juego de poder en dispositivos de fuerzas. Y a su vez el origen es el lugar de la verdad, no del saber en cuyo seno se articulan los discursos y las cosas, sino que con Nietzsche desaparece –con la historia como origen- el reino originario de una verdad para la historia. *La genealogía no aborda el origen sino las meticulosidades y los azares de los comienzos en el juego de máscaras del poder*. Por ello,

> el genealogista necesita la historia para conjurar la quimera del origen un poco como el buen filósofo tiene necesidad del médico para conjurar la sombra del alma. Es preciso saber reconocer los sucesos de la historia, sus sacudidas, sus sorpresas, las victorias afortunadas, las derrotas mal digeridas, que dan cuenta de los comienzos, de los atavismos y de las herencias (…) La historia, con sus intensidades, sus debilidades, sus furores secretos, sus grandes agitaciones febriles y sus síncopes, es el cuerpo mismo del devenir. Hay que ser metafísico para buscarle un alma en la lejana idealidad del origen[108].

La *herkunft*, o procedencia, es el concepto por el cual Foucault estudia la genealogía como disociación de identidades (del sujeto, en particular) y análisis de los accidentes, cálculos, errores desde los cuales el tiempo se ha forjado una identidad. En este sentido, *la genealogía es una articulación del cuerpo y de la historia, en la afirmación de un modo de vida. La proveniencia remite, así, a una fuerza de los instintos, por la cual el acontecimiento –y la discontinuidad- es posible*. En rigor, la *herkunft* o procedencia es la vieja pertenencia a un grupo (de tradición, de sangre), a una raza o tipo social. Pero la historia como procedencia no busca caracteres genéricos ni semejanzas. En el lugar de origen común, la genealogía

---

108 Foucault, M. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, ob. cit., p. 10.

busca un comienzo que en lugar de la identidad del yo permita ver el desacuerdo, visibilizar su síntesis vacía. La procedencia también permite encontrar la proliferación de sucesos por medio de los cuales se ha formado un carácter en una sucesión de dispersiones discontinuas.

La procedencia también es un conjunto de capas, pliegues, fisuras que evidencian el desorden y las inexactitudes, la "ausencia de profundidad"[109]. Por ende, muestra la heterogeneidad de lo que aparentemente está unido, y se enraíza en el cuerpo, en las vísceras, en el aparato digestivo y en el sistema nervioso. *El cuerpo es el lugar de la procedencia*: sobre el cuerpo están las huellas de los sucesos pasados, los deseos, los errores y desfallecimientos, es en el cuerpo y su memoria donde entran en juego los acontecimientos y sus conflictos. Dice Foucault:

> El cuerpo: superficie de inscripción de los sucesos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelve), lugar de disociación del Yo (al que intenta prestar la quimera de una unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento. La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructora del cuerpo[110].

Respecto de la *entstehung*, el genealogista busca la emergencia de las identidades y de las esencias, su surgimiento en el juego de azar de sus dominaciones. *La emergencia remite a la lucha, a la guerra que acontece en un sistema de reglas y de dominaciones. La emergencia es un punto de surgimiento y de aparición de un determinado estado de fuerzas*. La genealogía busca en el análisis de la *entstehung* el juego azaroso de las dominaciones. Dice Foucault:

---

[109] Nietzsche, F. *Aurora*, § 247.
[110] Foucault, ob. cit., p. 13.

> la emergencia es la entrada en escena de las fuerzas; es su irrupción, el movimiento de golpe por el que saltan de las bambalinas a la escena, cada una con el vigor y la juventud que le es propia. Lo que Nietzsche llama la *Entstehungsherd* del concepto de bueno no es exactamente ni la energía de los fuertes, ni la reacción de los débiles; es más bien esta escena en la que se distribuyen los unos frente a los otros, los unos por encima de los otros; es el espacio que los reparte y se abre entre ellos, el varío a través del cual intercambian sus amenazas y palabras. Mientras que la procedencia designa la cualidad de un instinto, su grado o debilidad, y la marca que éste deja en un cuerpo, la emergencia designa un lugar de enfrentamiento[111].

El análisis de la emergencia permite visualizar cómo los pueblos y la humanidad se debaten en enfrentamientos, confrontaciones, luchas y encarnizamientos por los cuales es preciso procurar la pacificación por medio de la ley hasta lograr una reciprocidad universal que sustituya a la guerra en un sistema de reglas y dominaciones.

Hasta allí la crítica a la historia como búsqueda de origen, y la reivindicación de la genealogía como perspectiva histórica de los comienzos y de los acontecimientos de lugar, de emergencia. Esta genealogía para comprender la historia –y con ella los dispositivos de gobierno y de poder en y por los cuales estamos constituidos- debe ir de la mano de otra forma de lectura: el *sentido histórico.*

El sentido histórico

La genealogía es una perspectiva del sentido histórico, tal como análogamente postula Friedrich Nietzsche en *Genealogía de la Moral*[112]. El sentido histórico escapa a la metafísica y se

---

[111] Ob. cit., p. 15.
[112] Nietzsche, F. *La genealogía de la moral.* Introducción, 8, y libro II, 12. Madrid, Alianza, 1998.

vale de la genealogía para construir miradas agudas sobre las dispersiones, las discontinuidades, las luchas y la soberanía del sujeto. El sentido histórico adopta la mirada de una "historia efectiva"[113]. La historia efectiva introduce lo discontinuo en el mismo ser del sujeto intérprete del devenir: moviliza la estabilidad natural de la vida y dinamiza instintos, sentimientos y fuerzas del cuerpo. *En la historia efectiva ocurren los acontecimientos, ellos son lo que emerge de relaciones de fuerzas, de las luchas manifestadas en distintas formas y azares,* "como el riesgo siempre relanzado de la voluntad de poder que a toda salida del azar opone el riesgo de un mayor azar todavía"[114].

El sentido histórico impulsa una historia efectiva que pueda subvertir la mirada sobre el pasado y el futuro, las cercanías y las distancias. De este modo, la historia abandona su papel de servidumbre de la filosofía y de lugar de la verdad, y deviene en "ciencia de los remedios", esto es, un conocimiento diferencial de energías, desfallecimientos, alturas, hundimientos. La historia efectiva es por ello un saber de perspectiva que mira desde ángulos de ruptura las posibilidades de saber, hacer, y mira desde más cerca para efectuar, precisamente, una genealogía de la historia.

Fundada sobre el sentido histórico, la genealogía sospecha de la universalidad, la objetividad y el "ascetismo" de los historiadores, sólo de este modo puede invertir la búsqueda metafísica del origen. Sólo así recupera los acontecimientos y las discontinuidades el sentido histórico conlleva aquí tres usos, a estos fines genealógicos: primero, la utilización paródica de las identidades y disfraces revestidos de "progreso" bajo la historia monumental, pues esta forma de la historia borra la intensidad de la vida. Por ende, *la genealogía es la parodia de la historia cual carnaval de*

---

113 Así propuesto por Nietzsche en *La ciencia jovial,* como historia que pueda dar colores a la existencia, y en Genealogía de la moral. Cfr. *La ciencia jovial* I, 7, y *Genealogía de la moral,* II 12.

114 Foucault, M. Conf. citada, p. 19.

enmascarados. Segundo, la disociación sistemática de nuestra identidad, pues bajo la máscara identitaria hay un plural, con entrecruzamientos y dominaciones. La genealogía no busca identidades, sino que las disipa, no avanza hacia un único centro, sino que hace aparecer todas las dificultades que nos atraviesan y las heterogeneidades bajo la lengua, el poder y la ley, que constituyen a nuestra identidad. Tercero, la sospecha y sacrificio del sujeto de conocimiento: en lugar de buscar la consciencia e identidad del sujeto en la historia, la genealogía busca formas y transformaciones de la voluntad de saber, la cual es instinto, pasión, crueldad, violencia por las posiciones adoptadas, inquietud y querer-saber que recorre la humanidad desde sus injusticias e instintos. La genealogía es sospecha de la unidad del sujeto, pues instala la pregunta por la verdad, por el conocimiento como lucha de fuerzas y por la dispersión de esa unidad en otros horizontes de crítica desde el movimiento de la vida, hacia su propia verdad.

En definitiva, la genealogía avanza hacia las tres modalidades de la historia que Nietzsche reconoce en su Segunda Intempestiva (1784), en una reafirmación de la vida. Esta superación implica tres metamorfosis, tales como el uso que de ellos hace la genealogía: la historia de los monumentos deviene en parodia; la historia de la continuidad deviene en disociación; la crítica de las injusticias en nombre de la verdad deviene en destrucción del sujeto del conocimiento por la injusticia propia de la voluntad de saber.

Sobre la genealogía para una ontología histórica del presente

Foucault explicita que no se considera un artífice de un nuevo método de análisis de los discursos y de los problemas históricos que tanto le ocuparon a lo largo de su intensa trayectoria. A Foucault le interesaron los fenómenos que entre

los siglos XVI y XIX constituyeron en Occidente formas específicas de pensar, de saber y de regular comportamientos. Formas éstas que tienen aún modos de regulación clave en nuestro tiempo a través de las disciplinas y el biopoder. Estos fenómenos fueron los sistemas de exclusión, las instituciones de encierro, los modos de encarcelamiento de la locura, la constitución de las ciencias y las prácticas médicas como así también la organización de las ciencias humanas.

Pero tales análisis, especialmente en el período genealógico, buscan relevar el modo en que los sistemas de saber-poder nos tienen capturados, para lo cual es preciso proponer una crítica de nuestro tiempo. Sin ello, sin una genealogía histórica del poder, es imposible pensar-nos cual subjetividades constituidas de saber, de poder, de historia entramada en la memoria del cuerpo.

III.

He desarrollado aquí la noción de genealogía tal como Foucault nos la propone en la conferencia *Nietzsche, la genealogía, la historia* y los análisis ofrecidos en torno a ese cambio de abordaje o de enfoque desde su mirada del poder. Esta lectura tuvo por objeto especificar puntualmente en Foucault cómo y por qué es necesario pensar la historia como genealogía, en el horizonte teórico de su propuesta de ontología histórica de la actualidad, de nosotros mismos. Otra mirada alternativa podría haber sido la interpretación que Foucault realiza de la Ilustración, como ejercicio genealógico.

Así, opté por concentrarme en los conceptos, usos y en el marco en y por el cual Foucault nos convoca a pensar el poder desde los campos de saber, desde la genealogía de la historia y desde la interpretación de la biopolítica acerca de nuestros modos de subjetivación. Para ello era preciso indagar cómo y en qué sentido Foucault no sólo se apropia del perspectivismo nietzscheano, sino que también anticipa

sus modos hermenéuticos sobre la historia y la subjetividad, tejido de discontinuidades y acontecimientos, en su primera etapa intelectual: la arqueología del saber. Es imposible pensar y trabajar una genealogía del poder sin comprender, en efecto, la arqueología del saber. Tanto como es imposible pensar los modos de subjetividad sin considerar los dispositivos de poder, sin relevar genealógicamente cómo fuimos constituidos históricamente por un modo de gobierno cuya memoria ha escrito nuestros cuerpos y desde y por los cuales interrogamos nuestra actualidad.

Bibliografía

Bachelard, G. *La formación del espíritu científico,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2000.

Castro, E. *Diccionario Foucault. Temas conceptos y autores*. Buenos Aires, Siglo XXI/UNIPE, 2011.

—-. *El vocabulario de Foucault*, Buenos Aires, Atuel, 2008.

Deleuze, G. *Foucault,* Buenos Aires, Paidós, 1993, p. 63.

Foucault, M. *Defender la sociedad,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

—-. *El nacimiento de la biopolítica,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

—-. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.

—-. *El poder psiquiátrico,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

—-. *Historia de la locura en la época clásica 1,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1990.

—-. *Historia de la locura en la época clásica 2,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1990.

—-. *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 2002.

—-. *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992.

—-. *Nietzsche, Freud, Marx*, Revista Eco, nro. 1/13-5, Bogotá, Colombia.

—-. *Obras Esenciales*, Madrid, Paidós, 2010.

—-. *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método,* México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

—-. *Tecnologías del yo y otros textos afines,* Barcelona, Paidós, 2008.

—-. *Un Diálogo sobre el poder y otras conversaciones,* Barcelona, Ed. Materiales, 1978.

—-. *Vigilar y castigar*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2008.

Gadamer, H.-G. *Acotaciones hermenéuticas,* Madrid, Trotta, 2002.
—-. *Arte y verdad de la palabra,* Barcelona, Paidós, 1998.
—-. *El giro hermenéutico,* Madrid, Cátedra, 1995.
—-. *El problema de la conciencia histórica,* Madrid, Tecnos, 2007.
—-. *Estética y Hermenéutica,* Madrid, Tecnos, 2006.
—-. *Linguaggio,* Roma, Laterza, 2005.
—-. *Poema y Diálogo,* Barcelona, Gedisa, 1993.
—-. *Verdad y Método I,* Salamanca, Sígueme, 2003.
—-. *Verdad y Método II,* Salamanca, Sígueme, 2004.
Gómez Ramos, A. "Actualidad de la Hermenéutica", en LOGOS, Anales del Seminario de Metafísica, ISSN 1557-6866, Vol. 35 (2002), pp. 367-374.
—-. *Entre las líneas. Gadamer y la pertinencia de traducir,* Madrid, Visor, 2000.
Grondin, J. *Introducción a la hermenéutica filosófica,* Barcelona, Herder, 1999.
Habermas, J. *Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación.*
—-. *La ética del discurso y la cuestión de la verdad,* 2003 (edición electrónica).
Heidegger, M. *Ontología: hermenéutica de la facticidad,* Madrid, Alianza, 1999.
Lacroix, J. *et al. Introducción a Bachelard,* Buenos Aires, Caldén, 1973.
Lecourt, D. *Para una crítica de la epistemología,* México, Siglo XXI, 1978.
Morey, M. *Escritos sobre Foucault,* México, Sexto Piso, 2014.
—-. *Lectura de Foucault,* Madrid, Sexto Piso, 2014.
Nietzsche, F. *Aurora,* Madrid, Alianza, 1997.
—-. *La ciencia jovial* "La Gaya Scienza", Caracas, Monte Ávila Editores, 1999.
—-. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico.* Madrid, Alianza, 1998.

—-. *Segunda consideración intempestiva. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*. Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006.

Pagés, A., *Bases hermenéutico-filosóficas de la acción educativa. La teoría de la interpretación de Hans Georg Gadamer*, UAB, Barcelona, 1992.

Revel, J. *Diccionario Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008.

Rorty, R. *El giro lingüístico*. Barcelona, Paidós, 1990.

—-. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.

—-. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Barcelona, Paidós, 2001.

Vattimo, G. *Más allá de la interpretación*. Paidós, Barcelona, 1995.

—-. *Poesía y ontología*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valencia, 1993.

Vattimo, G.-Zabala, S. "Una vida dedicada a la hermenéutica", traducción de Teresa Oñate. En Revista Endoxa, nro. 2005, Madrid, UNED.

Zuñiga, J., *El diálogo como juego en la hermenéutica de Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 1997.